LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE D'ÉPICTÈTE ET LE CHRISTIANISME

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT.

Épictète et le Nouveau Testament, c'est le titre d'un ouvrage de M. Adolphe Bonhœffer (1), le savant qui connaît le mieux Épictète, du moins en Allemagne (2). Autrefois on agitait plus volontiers la question des rapports entre Sénèque et saint Paul. Elle peut être regardée comme tranchée. Aucun critique ne soutient plus aujourd'hui que la doctrine de saint Paul ait eu la moindre influence sur les idées de Sénèque. L'apôtre de Jésus-Christ et le ministre de Néron auraient pu se rencontrer, c'est tout ce qu'on peut dire.

Mais de Sénèque à Épictète, le christianisme a fait du chemin, et le stoïcisme aussi, quoique ses progrès aient été moins rapides. Se sont-ils ignorés? Il est impossible de le supposer et d'ailleurs les textes prouvent que non. Ont-ils poursuivi leur marche sans se préoccuper l'un de l'autre? Tout le monde convient avec M. Boissier qu'à partir de Marc-Aurèle le paganisme « essaye de se réformer sur le modèle de la religion qui le menace et qu'il combat (3) ». Mais auparavant? Sur cette époque, objet de son étude, l'excellent romaniste qu'était M. Boissier s'est exprimé avec une sage réserve : « Je ne voudrais pourtant pas affirmer qu'avant cette époque des communications n'aient eu lieu d'une religion à l'autre par des voies secrètes et détournées, ni que les doctrines chrétiennes n'aient exercé déjà

(1) *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911.

(2) Précédemment M. Bonhœffer a fait paraître : *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart 1890 et *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart 1894. En France, il faudrait citer surtout : *Les entretiens d'Épictète*, traduction nouvelle et complète par V. Courdaveaux, Paris, Perrin, nouvelle édition en 1908, et le très remarquable ouvrage de M. Th. Colardeau : *Étude sur Épictète*, Fontemoing, Paris, 1903. Je n'ai pas sous les yeux : Zahn, *Der stoiber Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, ni Kuiper, *Epictetus en de christelijke moraal.*

(3) *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, p. IX.

une certaine influence sur le paganisme... Ce ne fut, dans tous les cas, qu'une influence indirecte et indistincte, qui ne pouvait guère modifier la direction que le paganisme suivait de lui-même et dans laquelle il s'était engagé depuis Auguste (1). »

Ces lignes si sages fixent des bornes à l'enquête, mais elles l'encouragent aussi. Ne pourrait-on pas, en effet, trouver la trace de ces influences secrètes sur ces voies détournées? Épictète est un terrain d'observation bien choisi. Il naquit probablement vers la fin du règne de Claude. Obligé de quitter Rome sous Domitien (2), il fut sans doute témoin plus d'une fois de l'héroïsme des chrétiens, ces Galiléens qui s'étaient fait du courage une habitude trop instinctive, selon le philosophe. Il mourut vraisemblablement sous le règne d'Hadrien. C'est vers la fin de sa vie qu'Arrien fut son disciple, et dès lors il prit soin de rédiger ses leçons. L'ouvrage ne parut que plus tard et à l'insu de l'auteur (3). On s'accorde à le citer comme représentant très exactement la doctrine du maître. Nous n'y répugnons pas, demandant seulement qu'on emploie le même critère à propos des évangiles. Quand nous aurons ajouté qu'Épictète était de Hiérapolis en Phrygie, qu'il était boiteux, qu'il avait été esclave, et qu'il demeura la dernière partie de sa vie à Nicopolis en Épire, nous aurons rappelé à peu près tout ce que l'antiquité savait de sa vie.

C'était incontestablement une âme très noble, mais on peut en dire autant de Marc-Aurèle. Il avait le don d'entraîner les âmes, mais lui-même avait été gagné par Musonius Rufus. Il a témoigné, plus que les anciens stoïciens, d'une sympathie généreuse pour les hommes; mais Sénèque avait déjà trouvé d'admirables accents même envers les esclaves. Ce qui distingue surtout Épictète, c'est le sentiment religieux, et si l'on objecte que Marc-Aurèle n'en est pas moins pénétré, disons que c'est le sentiment religieux envers Dieu, un Dieu très parfait et presque personnel. C'est par Épictète que le stoïcisme, oublieux de son panthéisme inexorable, touche presque aux dispositions de l'âme que le chrétien éprouve pour son Dieu. Avec Marc-Aurèle, Dieu rentre davantage dans la nature et les dieux remontent à l'horizon. C'est là sans doute un phénomène étrange, qui doit avoir une explication, et qui domine toute la question des rapports d'Épictète avec

(1) *Loc. laud.*

(2) Aulu-Gelle (XV, 11) dit simplement qu'il quitta Rome lorsque les philosophes en furent chassés par un sénatus-consulte, sous Domitien.

(3) On citera toujours d'après *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, ad fidem codicis Bodleiani recensuit Henricus Schenkl, Leipzig, Teubner, 1894. En France on dit les *Entretiens*, plutôt que les *Dissertations*.

le christianisme. Nous ne saurions d'ailleurs, dans ces pages, étudier toute sa philosophie; nous ne parlerons guère que de son déisme.

*
* *

Épictète est stoïcien, et un stoïcien dépourvu d'originalité. Il sera donc aisé de retrouver dans les maîtres de la secte presque tous les termes qu'il emploie. Mais il y a la manière, il y a le sentiment, il y a l'esprit, et un esprit nouveau.

Le stoïcisme qui s'inspira si souvent de Socrate, qui emprunta tant à Aristote, avait résolument suivi une voie nouvelle en cherchant Dieu. Le bien suprême, la beauté transcendante de Socrate et de Platon, la cause première d'Aristote, l'Être opposé à la matière, s'était confondu avec le monde. Le monisme le plus rigoureux avait remplacé le dualisme. Dieu était raison; mais il était aussi matière : la plus ténue qu'il fût possible d'imaginer, mais toujours corporel.

Sénèque encore semblait se faire un jeu de concilier les contradictoires en d'élégantes formules; on dirait d'abord du maître transcendant du monde : « Qui dirige et garde l'univers, âme et esprit du monde, Seigneur et artisan de cet ouvrage, auquel on peut donner tous les noms », et non pas seulement ceux qui s'accordent dans l'impuissance à caractériser l'infini, mais ceux qui le diminuent et le déclassent : « Voulez-vous le nommer destin? vous avez raison... Voulez-vous dire qu'il est providence? c'est fort bien... Voulez-vous le nommer nature? ce n'est point à tort... Voulez-vous le nommer monde? vous n'êtes point dans l'erreur : il est en effet tout ce que vous voyez, il est dans ses propres parties, se soutenant lui-même et ce qui est à lui (1). »

Épictète ne pouvait s'écarter de cette doctrine sans cesser d'être stoïcien. Il admet que « nos âmes sont attachées à Dieu et en contact avec lui au point d'en être des parties et des fragments, de sorte que Dieu doit sentir leur mouvement qui lui est propre et participe à sa nature (2) »; il revient même souvent sur cette idée; mais je ne sache qu'un endroit où il ait marqué clairement l'identité de Dieu et du monde matériel : « Celui qui a fait le soleil lui-même et qui le fait mouvoir comme une partie assez petite de lui-même comparativement au tout » (3). C'était bien, en effet, ce qu'exigeaient les principes.

(1) *Natur. Quaest.* II, 45, 1-3. Sénèque est cité d'après l'édition de Teubner (Hense et Hermes).
(2) *Diss.* I, 14, 7.
(3) *Diss.* I, 14, 10.

Pourtant, on dirait qu'Épictète n'hésite pas à s'y dérober lorsqu'il proclame que les autres œuvres de Dieu ne sont pas du même rang que l'homme, ni comme lui des parties de Dieu (1); et surtout son âme religieuse cherche Dieu comme un être parfait envers lequel il a des devoirs et qui lui inspire l'admiration la plus enthousiaste; on dirait qu'il s'adresse à une personne.

Sans entrer ici dans une discussion sur ce qui constitue la personne, on peut dire du point de vue du sens commun qu'on la reconnaît à l'exercice de la volonté ensuite d'une intention distincte. Les anciens stoïciens ne refusaient à Dieu ni l'intelligence, ni la volonté, mais ils se préoccupaient surtout de montrer en Dieu l'énergie du monde, s'exerçant par nature et par contact, du dedans et non du dehors. C'est ce qu'insinuait Zénon par sa comparaison étrange du dieu qui passe dans le monde comme le miel à travers les rayons (2). On parlait bien de la loi divine, mais elle se confondait avec la loi naturelle, avec la raison ou le *Logos*, avec Dieu lui-même (3). C'était l'enchaînement des causes, infaillible, entraînant tout; l'homme n'avait d'autre devoir que d'entrer volontairement dans ce courant, en vivant selon la nature, puisque, de toute façon, il fallait la suivre. Cléanthe, dont les accents se rapprochent peut-être le plus de ceux d'Épictète, demandait à Zeus de le conduire où le destin lui avait marqué sa place, « car si je suis assez mauvais pour ne pas me décider à suivre, je n'en suivrai pas moins (4) ». Sénèque, et dans un traité sur la Providence! se complaisait dans ce déterminisme : « Que doit faire un homme de bien? se livrer au destin. C'est une grande consolation d'être entraîné avec l'univers; quelle que soit la puissance qui nous a ordonné de vivre, de mourir de la sorte, elle enchaîne aussi les dieux à la même nécessité (5) ». Épictète ne se contentait sûrement pas de cette maigre consolation où se réfugia de nouveau Marc-Aurèle. Il parle encore, et assez souvent, de vivre conformément à la nature, mais il parle plus encore des commandements de Dieu (6), et de la

(1) ἀλλ' οὐ προηγούμενα οὐδὲ μέρη θεῶν (*Diss.* II, 8, 10).

(2) Arnim, I, 155 : *Stoici enim volunt deum sic per materiam decucurrisse quomodo mel per favos* (Tertullien, *adv. Hermog.* 44).

(3) Arnim, I, 162 : *Zeno naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria* (Cic. *De nat. deor.* I, 36); cf. Diogène Laerce, VII, 38 : ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διί.

(4) Vers cités dans le Manuel d'Épictète, c. 53.

(5) *De Prov.* V, 8.

(6) C'est ce qu'avait très bien vu M. Boissier, tout en outrant l'antithèse : « il n'est pas question chez lui, comme chez ses prédécesseurs, de « vivre conformément à la nature » ; c'est « à la loi de Dieu » qu'il faut se conformer » (*op. laud.* II, p. 103).

volonté de Dieu. Se conformer à la volonté de Dieu, pour lui, comme pour nos mystiques, c'est tout le secret de la perfection.

Il faut citer plusieurs passages; un seul suffirait comme expression d'une théorie; mais c'est un état d'âme qu'il faut marquer. Épictète n'a rien inventé, mais il accentue. Il parle souvent des prescriptions (1) de Dieu, et, à la manière des Israélites, ces prescriptions sont jointes aux commandements dans la même phrase (2). La connaissance des commandements de Dieu a même pour vertu de délivrer l'âme (3). Le juste ne peut songer à les transgresser (4). La loi de Dieu ne forme pas un corps de préceptes comme la Torah juive; elle est citée comme l'expression d'une vérité naturelle : « si tu veux du bien, prends-le en toi (5) », ou bien « le meilleur l'emporte toujours sur le pire (6) ». Mais il y a aussi des lois qui règlent la morale, et loin d'insister sur leur caractère immanent, Épictète les regarde comme envoyées de là-bas, c'est-à-dire de la patrie des âmes, d'auprès de Dieu (7). C'est sous l'empire de ces lois et de ces préceptes qu'on vient au monde (8). Ce sont ces principes qu'il faut méditer tout le jour, c'est la loi qui doit être sans cesse devant nos yeux (9). C'est de l'observation de cette loi qu'il faudra rendre compte au moment de la mort.

Ce compte rendu se trouve dans deux endroits des Entretiens. On ne peut guère, avec M. Colardeau, le nommer une prière, tant il respire la satisfaction du sage, plutôt que les aspirations d'une âme humble. Il ne remercie Dieu que de l'avoir mis à même d'exercer sa liberté. Mais il a toujours eu soin que sa volonté soit conforme aux ordres de Dieu, et il le dit avec une conviction sincère. Il voudrait mourir en s'occupant de la perfection de ses pensées, afin de pouvoir dire à Dieu (10) : « Ai-je transgressé quelque chose de tes commandements? me suis-je servi pour autre chose des facultés que tu m'as données? ai-je employé autrement mes sensa-

(1) προςτάγματα, *Diss.* II, 16, 46; III, 24, 98.

(2) *Diss.* III, 24, 114 : οὐχὶ δ' ὅλος πρὸς τὸν θεὸν τέταμαι καὶ τὰς ἐκείνου ἐντολὰς καὶ τὰ προστάγματα.

(3) IV, 7, 17.

(4) IV, 3, 10.

(5) I, 29, 4.

(6) I, 29, 13 et 19.

(7) IV, 3, 12 : οὗτοί εἰσιν οἱ ἐκεῖθεν ἀπεσταλμένοι νόμοι, ταῦτα τὰ διατάγματα.

(8) I, 25, 4 : τίνα οὖν ἐντολὴν ἔχων ἐκεῖθεν ἐλήλυθας, ποῖον διάταγμα.

(9) II, 16, 27 : ἃ δεῖ τὸν ἄνθρωπον ὅλην τὴν ἡμέραν μελετῶντα... μεμνῆσθαι δὲ τοῦ νόμου, καὶ τοῦτον πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχειν. Cf. Ps. 1, 2 : καὶ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ μελετήσει ἡμέρας καὶ νυκτός et Dt. 6, 8.

(10) III, 5, 8 ss.

tions ou mes idées? t'ai-je jamais fait de reproches? ai-je blâmé ton gouvernement? j'ai été malade, quand tu l'as voulu. D'autres aussi, mais j'ai accepté de bon gré la maladie. J'ai été pauvre par ton ordre, et je l'ai été avec joie. Je n'ai pas été dans les charges, parce que tu ne l'as pas voulu; je n'ai jamais désiré de dignité. M'as-tu vu pour cela plus triste? Ne me suis-je pas toujours présenté à toi radieux, n'attendant qu'un ordre, qu'un signe de toi? maintenant tu veux que je quitte la fête. Je m'en vais, je te rends grâces de m'avoir permis d'y assister avec toi, de voir tes œuvres, et de m'associer à ton gouvernement en suivant tes ordres. » Plus tard Marc-Aurèle se résignera mélancoliquement à être broyé, puisque c'est ainsi que fonctionne la grande machine du monde. Épictète voit dans la vie une de ces fêtes (panégyries) où le sentiment national des Grecs s'exaltait au souvenir des gloires anciennes, toujours présentes dans les chefs-d'œuvre de l'art rassemblés à Athènes ou à Olympie. Il exulte moins de la beauté du monde que de la lumière qu'a répandue sur chacun de ses actes la volonté de Dieu, ordonnateur du spectacle. Associé comme acteur et comme spectateur au chorège suprême, il est plus heureux d'avoir joué le rôle qui lui était assigné que d'avoir joui du drame. Marc-Aurèle acceptera la souffrance, puisqu'elle rentre dans le plan de l'univers; Épictète est tout à la joie. La souffrance n'existe même pas pour lui. On ne souffre que de ce qui contrarie la volonté. Or rien ne contrarie une volonté indissolublement liée à celle de Dieu. Dès le début des Entretiens, Arrien nous révèle son secret : « Si tu veux, tu es libre. Si tu veux tu ne blâmeras personne, tu ne feras de reproche à personne, tout sera en même temps selon ta volonté et celle de Dieu (1). » Et ce n'est pas là un sentiment de fataliste. Le fataliste courbe ta tête. Épictète n'aime pas cette posture. Il veut qu'on dresse la tête, car il s'agit moins d'obéir à des ordres, surtout aux ordres d'un mécanisme aveugle et sourd, que de plaire à un Dieu tout-puissant et très sage et très bon. Pourquoi redouter l'avenir? « Veux-tu donc autre chose que ce qu'il y a de mieux? Or y a-t-il quelque chose de mieux que ce qui plaît à Dieu (2)? » Cette fois c'est presque une prière, si on pouvait prier en levant si fièrement la tête : « Dresse le col, tu es délivré de la servitude. Ose regarder vers Dieu et lui dire : « Use de moi désormais pour ce que tu voudras. Je m'unis « à ta pensée, je suis à toi. Je ne refuse rien de ce que tu jugeras con- « venable. Conduis-moi où il te plaira. Mets-moi le vêtement que tu « voudras. Veux-tu que je sois dans les dignités? simple particulier?

(1) I, 17, 28.
(2) II, 12, 13.

« que je demeure? que j'aille en exil? que je sois pauvre? que je sois « riche? Je te justifierai de tout devant les hommes (1). » La perfection consiste donc à voir toutes choses comme Dieu les voit, à les vouloir comme Dieu les veut (2). C'est le secret du bonheur (3), exprimé par les même formules, sans cesse répétées : « J'ai soumis ma volonté à Dieu. Veut-il que j'aie la fièvre? moi aussi je le veux. Veut-il que j'entreprenne quelque chose? moi aussi je le veux. Veut-il que j'aspire à quelque chose? moi aussi je le veux. Veut-il que j'obtienne quelque chose? moi aussi je le veux. Ne le veut-il pas? moi non plus. Je consens donc à mourir. Je consens à être torturé (4). » Et c'est toujours la soumission volontaire ou plutôt l'union des volontés (5), le désir de plaire à Dieu (6).

Aussi, celui qui suit la voie parfaite, comme le Cynique, est-il attaché indissolublement au service de Dieu (7). On ne s'étonnera donc pas que Dieu soit le général auquel il faut faire serment, comme les soldats à César : « De ne jamais désobéir, ni faire de reproche, ni se plaindre de ce qui nous est donné par lui, et de ne pas faire ou subir de mauvais gré ce qu'on ne peut éviter (8). »

Sénèque, lui aussi, avait employé la comparaison du général et du soldat, et d'un style plus imagé que celui d'Épictète : « Celui-là se tiendra debout, fortement, et supportera les événements contraires avec patience et même de bon gré, sachant que toute difficulté issue des circonstances est une loi de la nature; comme un bon soldat, il supportera les blessures, comptera les cicatrices, et, mourant percé de flèches, il aimera le général pour lequel il meurt, conservant dans son âme l'ancienne devise : suivez Dieu (9)! » L'admirable trait du soldat, mourant pour un général qu'il aime, dépasse ce qu'a écrit Épictète, mais il ne fait point oublier le début; la loi qui s'impose n'est point la loi de Dieu, c'est celle de la nature. On dirait aussi qu'Épictète a calqué sur le cynique Démétrius, cité par Sénèque, les termes de son adhésion totale à la volonté de Dieu. Encore est-il que Démétrius semble se plaindre de n'avoir pas été averti : « Je ne saurai vous reprocher qu'une chose, dieux immor-

(1) II, 16, 41 s.
(2) II, 17, 22; II, 19, 26.
(3) III, 24, 63; III, 24, 95; III, 24, 110; III, 24, 114.
(4) IV, 1, 89.
(5) IV, 3, 9. 29.
(6) IV, 4, 48 : ποῦ ὢν ἀρέσεις τῷ θεῷ; cf. IV, 7, 20.
(7) Πρὸς τῇ διακονίᾳ τοῦ θεοῦ.
(8) I, 14, 16.
(9) *De vita beata*, XV, 5.

tels, c'est de ne pas m'avoir fait connaître votre volonté auparavant; je serais venu de moi-même au point où je suis venu sur votre appel (1). » Cet empressement paraît d'abord plus parfait; il décèle cependant le désir d'être traité par les dieux avec plus d'égards. C'est bien ainsi que Sénèque l'a compris : « On ne me fait pas violence; je n'ai rien à souffrir contre mon gré, et je ne sers pas Dieu, je l'approuve plutôt, d'autant plus que je sais que le cours des choses est fixé et suit éternellement des lois; les destins nous entraînent (2). »

Ce n'est point un hasard si Sénèque ne parle pas des commandements de Dieu. La vieille maxime stoïcienne : « Suivez Dieu », avait gardé pour lui son sens primitif de suivre la nature ou la raison, et n'indiquait pas du tout la sujétion de l'âme vis-à-vis d'un dieu personnel. Le sage était le compagnon des dieux et n'avait rien à leur demander; *sapiens deorum socius, non supplex* (3). L'amitié est le véritable rapport entre les sages et les dieux, bien plutôt que l'obéissance (4). Marc-Aurèle sera certes plus déférent pour les puissances divines, mais lui non plus ne parlera ni de commandements ni de prescriptions de Dieu. Il faut suivre Dieu, c'est entendu, c'est la maxime traditionnelle, mais le chef et le maître dont il faut suivre la volonté est au fond la raison elle-même. « Il vit avec les dieux, celui dont l'âme est toujours satisfaite de ce qui lui est échu, et qui fait ce que veut le génie que Zeus a donné à chacun comme un guide, émanation de lui-même. C'est l'intelligence de chacun et sa raison (5). » C'est une conclusion très naturelle des principes, puisque la loi est la même pour tous, dieux et hommes, qu'il n'y a qu'une substance, et une seule vérité (6).

Entre la loi naturelle de Sénèque, réglée par le destin, et celle de Marc-Aurèle, dictée par l'intelligence, la loi de Dieu, les commandements de Dieu d'Épictète, paraissent l'expression d'une volonté personnelle. Dieu se détache du monde, ou plutôt il le domine, le gouverne, il dispose des vies humaines pour le bien de l'univers sans doute, mais avec des intentions particulières, et l'homme se soumet librement à cette volonté, il se propose de plaire à cette personne.

Où la cherchera-t-il ? aura-t-il quelque chose à lui demander ?

(1) *De Prov.* 1, 5, 5.

(2) *Loc. laud.* Dans l'édition de Hermes, Sénèque reprend la parole à *nil cogor.* D'autres attribuent à Démétrius ces mots jusqu'à *Fata trahunt.*

(3) *Ep.* 31, 8.

(4) *De Prov.* I, 1, 5 : *inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute.*

(5) *Pensées*, V, 27.

(6) *Pensées*, VII, 9.

Le Dieu des chrétiens, créateur et absolument distinct du monde, lui est cependant présent et comme intérieur par son action. Plus spécialement, il est présent à l'âme, soit par nature, soit par grâce. La présence de Dieu était une partie intégrante du système stoïcien, et Sénèque a su décrire cette pénétration divine dans les pensées et dans l'esprit. « Tu t'étonnes que l'homme s'élève jusqu'aux dieux? Dieu vient vers les hommes; même, ce qui est plus intime, il vient dans les hommes. Il n'est pas d'âme bonne sans les dieux. Des semences divines ont été jetées dans les corps humains; si un bon cultivateur s'en occupe, elles ressemblent, en levant, à leur origine, et se dressent égales à ceux dont elles sont sorties (1). » Ne dirait-on pas une parabole pour éclairer l'action mystérieuse de la grâce, semée dans l'âme comme une seconde nature, venue de Dieu et qui grandit pour être digne de s'unir à Dieu?

Et si Sénèque semble avoir entrevu cette grâce que les théologiens nomment habituelle, n'a-t-il pas compris la nécessité du secours divin pour acquérir la vertu? « Un esprit sacré réside au dedans de nous..... Nul homme n'est bon sans Dieu; quelqu'un peut-il s'élever au dessus de la Fortune sans être secouru par lui? C'est lui qui donne des desseins élevés et sublimes (2). » On pourrait être tenté de regarder ces desseins comme des grâces uniquement illuminatrices qui éclairent l'intelligence sans toucher le cœur. Mais Sénèque dit encore : « demande aux dieux une âme bonne (3) », ce qui implique leur pouvoir de nous rendre meilleur.

Cléanthe n'allait pas si loin; en priant Zeus de préserver l'âme de l'ignorance et de lui donner la sagesse, il réservait sans doute à l'homme seul le mérite de bien user de cette lumière (4). Un stoïcien ne pouvait s'exprimer autrement. Dieu — ou la nature — a donné la raison, c'est à l'homme de s'en servir pour devenir sage et heureux. S'il a le courage de pratiquer la vertu, il devient l'égal des dieux; il a même plus de mérite, puisqu'il a eu à lutter pour obtenir ce qu'ils tiennent de leur heureuse nature. Sénèque n'a pas manqué d'exalter cette indépendance du libre arbitre : « Un homme qui a passé par de grandes choses ne saurait sans doute être à charge aux dieux. Qu'est-il besoin de faire des vœux? rends-toi heureux toi-même (5) ». « Si tu as bien résolu, comme tu l'écris, à devenir meilleur, n'est-ce pas une sottise de

(1) *Ep.* 73, 15.
(2) *Ep.* 41, 2.
(3) *Ep.* 10, 1 : *roga bonam mentem.*
(4) ARNIM, I, p. 122 : ἀνθρώπους [μὲν] ῥύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς, ἣν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς...
(5) *Ep.* 31, 5.

souhaiter ce que tu peux obtenir à toi-même (1)? » Et enfin : « Vous pouvez l'emporter sur Dieu ; il n'a pas à souffrir : vous dominez la souffrance (2) ». La constance dans la vertu, « voilà le souverain bien ; si vous en êtes là, vous devenez le compagnon des dieux ; vous n'avez plus à les prier (3) ». Aussi lorsque la nature, — qu'on remarque ce terme, synonyme de Dieu pour Sénèque, mais qui lui sert à contenir Dieu dans les limites du monde, — lorsque la nature nous redemandera ce qu'elle nous a donné, nous pourrons lui dire : « Reçois un esprit meilleur que tu ne l'as donné ; je ne cherche pas de faux-fuyants, je ne me dérobe pas ; ce que tu m'as donné sans que je le sentisse, je le rends librement (4). »

Le philosophe le prend ici de très haut avec la débonnaire nature ; il rend au monde beaucoup plus qu'il n'en a reçu. Épictète a trouvé d'autres accents pour exprimer sa gratitude envers Dieu.

On a remarqué que Sénèque se contredit. Ce n'est pas le philosophe qui raisonne mal, c'est l'homme qui est entraîné à prier par le mouvement général de l'humanité (5), déjà plus sensible de son temps qu'à la fin de la République. On sait d'ailleurs que les stoïciens ont officiellement affecté le plus grand respect pour la religion traditionnelle. Était-ce parce qu'ils sentaient eux-mêmes l'insuffisance d'un système purement rationnel pour donner au peuple le goût de la vertu? ou croyaient-ils de bonne foi l'action des dieux aussi conciliable avec leur déterminisme que le libre arbitre humain lui-même? De la part de Sénèque, qui a traité si durement les dieux, on soupçonne quelque équivoque. Précisément lorsqu'il a parlé de la prière et des bienfaits des dieux, ou de Dieu, il a eu soin d'expliquer une fois de plus que Dieu se confond avec la nature. Il n'admettait donc pas cette intervention de Dieu, d'un caractère plus ou moins exceptionnel, où les chrétiens voient les effets de la prière, et la présence de Dieu en nous n'était évidemment pour lui que la raison elle-même, issue de Dieu sans se détacher de lui.

Épictète a connu lui aussi la présence de Dieu dans l'âme. Il est tellement en nous que nous sommes dieu, et cette pensée est le ressort le plus puissant pour relever notre conduite : « Tu es une émanation de Dieu ; tu en contiens une partie. Pourquoi donc méconnaître ta

(1) *Ep.* 41, 1.
(2) *De Prov.* I, 6, 6.
(3) *Ep.* 31, 8.
(4) *De tranq. animi,* 11, 3.
(5) *Hoc qui dicit, non exaudit precantium voces et undique sublatis in cælum manibus...* (*De Benef.* IV, 4, 2).

noblesse? ne sais-tu donc pas d'où tu es venu? ne te souviendras-tu pas, lorsque tu manges, qui tu es, toi qui manges, et à qui tu donnes de la nourriture? lorsque tu t'unis à ta femme, qui tu es? Lorsque tu causes, que tu t'exerces, que tu disputes, ne sais-tu pas que tu nourris un dieu, que tu exerces un dieu? tu portes un dieu, malheureux, et tu n'en sais rien! penses-tu que je parle d'un dieu d'argent ou d'or? c'est en toi que tu le portes et tu ne t'aperçois pas que tu le souilles par des pensées impures et des actions infâmes (1)? » Nous qui lisons ces paroles en nous rappelant la première épître aux Corinthiens, nous sommes tentés de les entendre d'une présence mystique de Dieu dans l'âme, devenue le Temple du Saint-Esprit (2), et vraiment ce scrupule de souiller Dieu par des pensées impures, — exactement comme dans saint Paul, et nulle part ailleurs jusqu'à ce moment, — laisse entrevoir la délicatesse d'une âme chrétienne. Mais, cette pensée à part, l'identification du sage à un dieu coule de source dans la philosophie du Portique. Ce qui marque un progrès sur Sénèque, c'est la distinction de ce dieu qui habite l'âme, sans se confondre avec elle. Épictète continue en effet : « En présence d'une statue de Dieu, tu n'oserais rien faire de ce que tu fais; et quand Dieu lui-même est présent au dedans et voit et entend tout, tu ne rougis pas de concevoir de tels desseins et de les exécuter, inconscient de ta propre nature, objet de la colère divine (3)! » Ailleurs il lui donne même un compagnon, et si ce compagnon, ou ce démon et génie, n'est autre que la raison humaine, comme dans Marc-Aurèle, toujours est-il que Dieu se distingue par là de la raison : « Quand vous avez fermé les portes et fait la nuit à l'intérieur, souvenez-vous de ne pas dire que vous êtes seuls. Car vous ne l'êtes pas! Dieu est au dedans et votre génie; et qu'ont-ils besoin de lumière pour voir ce que vous faites (4)? »

Le philosophe ne nous dit pas ce que Dieu fait dans l'âme, ni s'il écrit ce qu'il voit pour juger le pécheur. La notion du châtiment ou de la récompense dans l'au-delà ne se rencontre pas sous sa plume. C'est d'ailleurs un motif très noble de ne point pécher que le respect inspiré par la seule présence divine, et l'appréhension de la ternir. Dieu est un compagnon qu'il faut respecter. On marche avec lui dans la vie. Un jeune homme quitte le maître qui lui a enseigné la morale. Conscient de sa faiblesse : « Je voudrais t'avoir avec moi », lui dit-il.

(1) II, 8, 11 ss.
(2) II Cor. 6, 19.
(3) I, 8, 14.
(4) I, 14, 13 s.

« Mais, répond Épictète, n'as-tu pas Dieu? quel autre compagnon cherches-tu? ne te donnera-t-il pas les mêmes leçons de vertu (1)? » Une statue de Phidias, si elle avait le sentiment, ne voudrait rien faire qui déshonorât le grand artiste. De même toi, qui es la créature de Jupiter. Et Dieu ne t'a pas seulement créé; il t'a confié à toi-même; c'est un dépôt sacré, n'en aurais-tu pas soin?

Après avoir ainsi vécu dans la pensée de Dieu, dans la compagnie de Dieu, le sage devient semblable à son modèle : il ne songe pas à être préservé de la mort ou de la maladie; mais à être malade divinement, à mourir divinement (2).

Le lecteur aura constaté que la pensée d'Épictète ne suit pas une marche rigoureuse. Au lieu de déduire d'un principe, il accumule les raisons de regarder vers Dieu pour se conformer à ce modèle et devenir semblable à lui.

Il n'a pas parlé d'un autre secours que pourrait offrir sa présence; il ne lui a pas demandé de l'aider, il n'a pas prié.

Et en effet un stoïcien n'avait aucune occasion de recourir à la prière. Il ne devait pas non plus en avoir besoin.

Tout se partageait pour lui en choses indifférentes et en une seule chose nécessaire. Les choses indifférentes, qu'il ne devait ni désirer, ni redouter, pourquoi les demander ou les fuir?

La seule chose nécessaire, c'était de bien user de sa raison et de sa volonté. Mais il en avait le domaine. Dieu ne pouvait le contraindre; comment eût-il pu l'aider?

Sur le premier point, Épictète ne fait aucune concession. Les stoïciens, se séparant en cela des cyniques, avaient distingué, dans la masse des choses indifférentes, des choses avantageuses qu'il était presque permis de désirer. On n'a pas trouvé trace de cette distinction dans les *Entretiens* d'Arrien.

Loin de transiger, Épictète fatigue plutôt par son insistance monotone à prêcher le détachement le plus absolu. Il ne s'oppose pas à ce qu'on consulte les entrailles des victimes, mais il faudrait le faire en simple curieux. Sans songer à ce que cette situation a de contraire à la nature, notre brave philosophe raille celui qui s'adresse à Dieu quand les présages sont défavorables : « Seigneur, ayez pitié, permettez-moi de sortir de là! — Esclave, veux-tu donc autre chose que ce qu'il y a de mieux? or y a-t-il quelque chose de mieux que ce qui plaît à Dieu? pourquoi donc, autant qu'il est en toi, corromps-tu ton

(1) II, 8, 16 s.
(2) II, 8, 28 : ἀλλ' ἀποθνήσκοντα θείως, νοσοῦντα θείως.

juge, détournes-tu ton conseiller (1)? » Le sage disait bien : que votre volonté soit faite! il n'ajoutait pas : Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour.

Mais il fallait une perfection héroïque pour ne s'attacher qu'au bon plaisir de Dieu. Ne pourrait-on lui demander cette perfection elle-même? — C'était contre les principes.

On serait tenté de mettre Épictète à part, à cause de ce qu'on n'a pas craint d'appeler son humilité. M. Colardeau a groupé les textes qui font au philosophe la physionomie d'un homme modeste, conscient des difficultés qu'offre la pratique de la vertu, pénétré du sentiment de tout ce qui lui manque pour être un sage, peu soucieux de paraître, plus préoccupé de faire le bien que de recueillir les applaudissements.

C'est par ce dernier point que les maîtres de philosophie entendaient se distinguer des rhéteurs : ceux-ci parlaient pour plaire; le maître de philosophie savait guérir les maux de l'âme. Le malade songe-t-il à applaudir le médecin qui l'ampute? demandait tragiquement Sénèque(2). Musonius disait plus finement : « Si vous avez l'esprit assez libre pour songer à m'applaudir, c'est que je n'ai rien dit de bon (3). » Épictète avait retenu le mot de son maître, et il le mettait en pratique.

Cette modestie n'allait pas sans quelque prétention. Le professeur de morale prenait sa tâche au sérieux. Cependant la doctrine même qu'il enseignait l'empêchait de s'exagérer son rôle. Puisque Zeus lui-même était impuissant à contraindre la volonté, le maître ne pouvait songer à la diriger autrement que par un enseignement didactique. Aussi, lorsqu'il demande à son disciple d'aborder la philosophie avec la conscience de sa faiblesse et de son impuissance dans les choses indispensables (4), il se propose seulement de chasser la présomption qui s'imagine tout savoir (5).

La présomption du savoir, plus ordinaire dans les choses morales, est un obstacle, la docilité l'auxiliaire le plus précieux.

Épictète ne pouvait demander à son disciple l'humilité, pour la bonne raison que les anciens n'ont connu ni le nom ni la chose ; le mot que leur ont emprunté les chrétiens signifiait pour eux une bassesse contraire à l'idéal humain : que dire de l'idéal stoïcien ?

(1) II, 7, 12 ss.

(2) *Ep.* 52, 9 : *Quid enim turpius philosophia captante clamores? numquid aeger laudat medicum secantem? tacete, favete et praebete vos curationi.*

(3) Εἰ εὐσχολεῖτε ἐπαινέσαι με, ἐγὼ δ' οὐδὲν λέγων (dans Epict., *Diss.* III, 23, 29).

(4) II, 11, 1.

(5) I, 17, 1.

Et pourtant il y a chez Épictète comme une tendance vers cette vertu.

L'humilité courbe l'homme sans le dégrader, parce qu'elle le courbe devant Dieu. Aussitôt que l'idée de Dieu se dégage et qu'il prend son rang, l'homme est plus disposé à se mettre au sien. On chercherait en vain chez Épictète ces termes superbes qui égalent l'homme à Dieu. Il a bien quelque chose de semblable : « Pour ce qui est de la raison, (le sage) n'est pas moins bon que les dieux, ni inférieur, car la grandeur de la raison ne se mesure pas sur la longueur ou la hauteur, mais d'après les principes qu'elle professe... ne veux-tu donc pas placer le bien en ce qui te rend égal aux dieux (1)? » Cependant on a remarqué que l'égalité n'est qu'intellectuelle, et ce n'est point par hasard qu'Épictète a dit les dieux, et non pas Dieu. Quoiqu'il emploie parfois indifféremment le pluriel ou le singulier pour désigner le divin qui nous domine, il n'eût pas sans doute écrit que l'homme est l'égal de Dieu ou même de Zeus. Tout ce qu'il prétend, c'est de s'unir à lui et de lui devenir semblable. Il sent même ce qu'il y a de téméraire en apparence, « étant dans un corps périssable, à devenir dieu d'homme qu'il était, et à vivre en société avec Zeus (2) ».

Mais ce respect plus profond est-il déjà de l'humilité, dispose-t-il l'âme à recourir à la prière? En toute rencontre, Épictète rend grâces aux dieux et à Dieu, mais c'est surtout, c'est presque uniquement pour lui avoir donné pouvoir sur lui-même, pour l'avoir créé libre et indépendant par sa volonté de Dieu lui-même (3). Aussi a-t-on conclu que la prière n'avait aucune place dans un système si rigoureusement déduit, de gouvernement de l'homme par lui-même ou de suffisance en soi.

Pourtant les textes sont formels en sens contraire ; Épictète, comme Sénèque, se serait-il contredit? Il est en effet malaisé de concilier ces textes avec le système, mais on peut du moins constater que dans Épictète la prière est une exception pour les circonstances les plus difficiles. On dirait qu'il a préludé à certains hérétiques : dans le cours ordinaire de la vie, on peut se tirer d'affaire sans la grâce ; mais il y a des moments où il faut recourir à Dieu.

(1) I, 12, 26 s.

(2) II, 19, 27.

(3) M. Bonhœffer se fâcherait si l'on traitait Épictète de pharisien. L'épithète serait certes trop dure. Pourtant on lit : « Quelle chose de pouvoir se dire à soi-même : « Ce que les « autres célèbrent dans les écoles, et ce qu'on regarde comme impossible, je l'accomplis au- « jourd'hui : et eux, sur leurs sièges, commentent mes vertus et s'en informent, et me cé- « lèbrent... » (III, 24, 111).

Ce n'est pas lorsque le tyran menace de la confiscation des biens, de l'exil, de la mort. Épictète n'a pas peur de la lutte. Il ne veut pas qu'on demande à Dieu d'en être dispensé : « Imbécile, n'as-tu pas des mains? Dieu ne te les a-t-il pas faites? mets-toi donc à prier pour que tes narines ne coulent pas! Mouche-toi plutôt, et ne te plains pas (1). » Le philosophe a redouté davantage pour la vertu les faiblesses de la chair. Il mesure avec la pénétration d'un psychologue les degrés de la tentation, depuis la simple pensée qui entre dans l'âme avec les regards, jusqu'au trouble provoqué par des attaques impudentes. C'est alors que le sage doit avoir recours à ses armes les plus sûres. Platon avait dit : « Recours aux sacrifices expiatoires, aux rites qui détournent le mal (2). » Épictète n'accepte pas cette formule. Nous ne sommes pas encore aux beaux jours du néo-platonisme, à cette surenchère d'abstinences, d'ascétisme et de dévotion que la théosophie opposera au christianisme. Et peut-être Épictète n'avait-il qu'une médiocre confiance dans l'enseignement moral que distribuaient les temples, les rites et les sacerdoces. Des mortels authentiquement vertueux offraient plus de garanties. Leur exemple servirait de réconfort. Qu'on se rappelle comment se conduisit Socrate quand Alcibiade tendit des embûches à sa vertu! Plus d'un moraliste chrétien mettra en doute l'efficacité de la recette (3). On ne lutte pas contre des représentations dangereuses en provoquant de semblables imaginations. Épictète a fini par s'en douter, et propose de chasser l'idée impure, par une idée honnête et noble. Mais enfin la tempête gronde : « le combat est important, l'œuvre divine; il s'agit de la royauté, de la liberté, du bonheur, de la paix! Souviens-toi de Dieu, invoque-le comme ton secours et ton soutien, de même que les navigateurs invoquent les Dioscures pendant la tempête (4). »

En priant Dieu, on lui demande plus qu'un bon exemple; le philosophe admettait donc son intervention dans l'esprit. Selon toute apparence elle consistait seulement à faire disparaître les mauvaises pensées, sans s'exercer sur la volonté elle-même. Personne, d'après le philosophe, ne songeait à remercier les dieux pour avoir eu de

(1) II, 16, 13.

(2) A propos de sacrilèges, Legg., IX, 854[b].

(3) On jugera mieux de la dignité morale d'Épictète en comparant son éloge de Socrate au dilemme d'un autre maître de vertu (!), le cynique Bion : εἰ μὴν εἶχεν Ἀλκιβιάδου χρείαν καὶ ἀπείχετο, μάταιος ἦν· εἰ δὲ μὴ εἶχεν, οὐδὲν ἐποίει παράδοξον (Diog. Laer. IV, 7 [49]).

(4) I, 18, 28 s. Lorsque Épictète dit que la vertu vient de l'homme et des dieux (IV, 4, 47), il n'entend pas que les dieux collaborent à l'usage, mais qu'ils ont donné la faculté dont l'homme fait un bon usage.

bons mouvements, pour avoir suivi la nature, et Épictète ne nous dit pas qu'il ait fait autrement (1).

L'intervention de Dieu est encore nécessaire quand on entreprend une carrière qui offre des difficultés spéciales. La Providence de Dieu règle tout, elle assigne à chacun sa place. Thersite aurait eu mauvaise grâce à jouer le rôle d'Agamemnon. Que dire de celui qui prétend enseigner aux autres hommes la seule chose qui leur importe, la pratique de la vertu? D'autant que dans cet enseignement, c'est Dieu même qui parle. Il manifeste l'avenir au moyen des oiseaux par la divination, mais pour les choses les plus nobles, il emprunte la voix de l'homme, le plus noble des messagers (2).

Qui oserait parler en son nom sans y être invité par lui-même? Ouvrir une école de philosophie à la légère, ce n'est pas une impiété moindre que de transporter ailleurs les mystères d'Éleusis (3). Il faut avoir en cela Dieu pour guide. Personne ne quitte le port sans avoir sacrifié aux dieux, sans avoir imploré leur secours; on ne sème pas sans invoquer Déméter, comment oserait-on, sans les dieux, toucher à un pareil ouvrage? C'est bien le moins que Dieu le conseille, comme il a fixé leur rôle à Socrate, à Diogène, à Zénon (4).

Ces grands hommes ont eu des vocations extraordinaires. Il en est une qui semble à la portée de tous, la profession de philosophe cynique. Pourtant il ne faut pas non plus l'embrasser sans consulter Dieu. Ou plutôt le cynique étant un envoyé de Dieu, il lui faut une mission spéciale. Le novice l'a-t-il? « Délibère avec soin, connais-toi toi-même, interroge le génie, n'entreprends rien sans Dieu (5) ».

L'homme a donc besoin de Dieu, surtout dans les cas difficiles, surtout pour arriver à la perfection, et pour suivre une vocation spéciale. Nous avons mis de la bonne volonté à chercher les indices d'un recours à Dieu chez un philosophe aussi intransigeant qu'Épictète sur la maîtrise indépendante du libre arbitre. Le résultat est assez mesquin.

Marc-Aurèle, âme plus sensible, qui sentait mieux son impuissance, empereur qui ne s'exerçait pas à défier le tyran, et qui appréciait mieux les forces des véritables ennemis de l'âme, Marc-Aurèle a fait la brèche beaucoup plus large dans le système du Por-

(1) I, 19, 25.
(2) III, 1, 37.
(3) III, 21, 12 s.
(4) III, 21, 18 s.
(5) III, 22, 53.

tique. Il faut prier les dieux pour le bon usage du libre arbitre; on leur demande de ne pas craindre, de ne pas désirer, de ne pas s'attrister. L'objection se présente d'elle-même; c'est bien le stoïcien qui s'étonne : « Mais les dieux ont mis cela en mon pouvoir. » — « Qui t'a dit que les dieux n'ont pas d'influence sur ce qui dépend de nous? Commence seulement à prier de la sorte, et tu verras (1). » Il est touchant que Marc-Aurèle en appelle ici à son expérience religieuse; il est attristant que cette confiance s'adresse « aux dieux ».

(*A suivre.*)

Jérusalem.

Fr. M. J. Lagrange.

(1) *Pensées*, IX, 40.

CYRUS LE GRAND

De son vrai nom il s'appelait Kouraš (1). Les Égyptiens l'appelèrent Kourèš (2), les Hébreux Kôrèš (3), les Grecs Κῦρος, les Latins Cyrus. Ce nom était-il élamite ou persan? *Grammatici certant.* Tout porte à croire cependant qu'il était élamite. Les anciens Perses furent obligés de le transformer en Kourouš pour lui donner une terminaison qui répondît à la langue nationale (4). Aucune racine indo-européenne n'en a fourni l'étymologie et c'est ce qui explique l'embarras des classiques lorsqu'il s'agit d'analyser le mot Κῦρος (5). On a, d'ailleurs, trouvé un nom identique chez les Élamites (6) et les anciens n'ignoraient pas que le premier nom du roi était Ἀγραδάτης qui porte bien la marque persane (7). En tout cas, c'est sous le nom de Cyrus qu'il fut connu chez les anciens aussi bien que chez les modernes. On peut lui accoler l'épithète de « grand », car son œuvre fut grande entre toutes.

(1) On le trouve écrit, dans les documents cunéiformes, *Kuraš*, *Kurraš*, *Kurašu*, *Kuršu*, *Kurrašu*, *Kuraššu* (Hüsing, *Orient. Litter. Zeitung*, 1908, 319; Scheil, *Text. élam. anzanites*, III, p. 88). Dans les inscriptions trilingues des Achéménides on a *Ku-ra-aš*, *Kur-aš* dans la col. babylonienne, *Kuraš* dans la col. élamite, *Kuruš* dans la col. perse.

(2) Écrit *Kwreš :* cf. Burchardt, *Die altkan. Fremdworte...*, n° 967.

(3) La forme כּוֹרֶשׁ provient de *Kurš*, dérivé de *Kuraš* par suite de l'accentuation sur la première syllabe (cf. קֹדֶשׁ de *quds*, etc...).

(4) Les Babyloniens sont toujours d'accord avec les Élamites pour une lecture *Kuraš*. On ne trouve pas *Kuruš* en dehors de la col. perse des inscriptions trilingues des Achéménides. Les formes égyptienne et hébraïque ne nous renseignent pas sur la voyelle de la seconde syllabe. Naturellement Grecs et Latins donnent leurs terminaisons du nominatif.

(5) Ctésias dérive Κῦρος d'un mot persan κοῦρος ou κῦρος qui voudrait dire « soleil » (Lagarde, *Gesamm. Abh.*, p. 223; Müller, à la suite de l'Hérodote de Didot, p. 69). Même étymologie dans Plutarque (*Artaxerxes*, 1), cité dans l'*Etymologicum magnum*. Dans Hésychius, *sub verbo*, le nom de Κῦρος vient de κυνός (gén. de κύων), ou de κῦρος « soleil » en persan. Il cite d'autres opinions qui font signifier à κῦρος « fossé », ou « chose convenable », ou encore « seigneur ». Il mentionne aussi une étymologie qui rattache Κῦρος à un nom de fleuve. C'est celle de Strabon, d'après lequel Cyrus, jadis Agradate, aurait pris le nom du fleuve Κῦρος qui passait près de Pasargade (Strabon, XV, III, 6). Suidas rattache à la racine κῦρος « pleine autorité ». Le mot persan correspondant à « soleil » est *h̠war* d'où l'avestique *hvare* (Lagarde, *op. laud.*, p. 223).

(6) Écrit *Kurraš* (Scheil, *op. laud.*, p. 88).

(7) Strabon, XV, III, 6.

que le jugement qu'il émet sur la vie corresponde à la réalité tout entière. Il sait bien qu'une partie de celle-ci nous échappe toujours. N'est-ce pas précisément lorsqu'il traite de la rétribution qu'il écrit : « Tout est vain *aux regards des hommes* » (IX, 1-2) (1) ? N'affirme-t-il pas ailleurs l'existence d'un plan divin impénétrable aux investigations humaines (III, 11 ; VIII, 17 ; XI, 5) ? Et n'est-ce pas justement la révélation de ce dessein caché de Dieu qui devait bientôt fournir la solution du douloureux problème ?

Quoi qu'il en soit de l'hypothèse qu'on vient d'examiner, et lors même qu'elle serait adoptée, on ne doit point perdre de vue que le livre reconnu canonique par la Synagogue, celui que l'Église a reçu, c'est l'Ecclésiaste tout entier, tel que le comportent nos Bibles. Sa doctrine n'est pas à déduire d'une partie seulement des textes qu'il contient. Tous sont également à considérer, les uns devant au besoin être tempérés, ou, si l'on veut, éclairés par les autres. Or, à ce point de vue, qui n'est plus hypothétique, l'Ecclésiaste ne le cède en rien aux divers écrits de sagesse de l'Ancien Testament hébreu. Il se résume en une leçon de détachement du monde présent et de religion envers Dieu : « Tout est vain ici-bas, sauf la vertu ; car Dieu la récompensera à son heure. L'homme peut jouir des biens de cette vie, mais seulement dans la mesure permise par la loi morale et en se souvenant qu'il devra rendre compte de tous ses actes à son Créateur » (III, 17 ; VIII, 5 ; XI, 9 *c* ; XII, 1, 13-14). Le livre qui contenait de pareils enseignements méritait d'entrer dans le recueil des Écritures, et tout dépassé qu'il soit par la révélation évangélique, il peut être utile encore aux chrétiens.

Lyon, 21 novembre 1911.

E. PODECHARD.

(1) D'après les Septante, qui gardent ici la leçon primitive.

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE D'ÉPICTÈTE ET LE CHRISTIANISME

[*Suite* (1)]

C'était une vérité religieuse traditionnelle que Zeus était le père des dieux et des hommes. Zénon l'avait accommodée à son système, en disant que Dieu était « le créateur de l'univers, et comme le père de toutes choses, soit en général, soit par cette partie de lui-même qui pénètre tout (2) », sans craindre pour son monisme rigoureux ce terme de père qui pouvait suggérer une personne distincte. Aussi Sénèque ne faisait-il qu'appeler les choses par leur nom stoïcien en mettant le monde à la place de Dieu : « Le monde est l'unique père de tous, que la première origine de chacun remonte à lui par des degrés illustres ou vilains (3). » Selon son système d'équivalents, il pouvait aussi nommer la nature (4), ou les dieux (5). Naturellement Dieu aussi est notre père; il a, surtout pour les hommes vertueux, des sentiments paternels (6). Les hommes sont donc parents entre eux, et Sénèque a prononcé cette admirable parole, que l'homme est ou doit être sacré pour l'homme (7). Il regardait la bienfaisance comme une vertu stoïcienne, et en étendait l'exercice jusqu'à des ennemis (8).

Cependant il a tiré peu de parti de ce dogme sublime, et il ne dit nulle part expressément que les hommes sont fils de Dieu (9).

Quand il recommande la bonté pour les esclaves, il dit, avec un sentiment résigné aux vicissitudes de son temps, que nous sommes tous

(1) Voir *Revue*, 1912, p. 5-21.

(2) Diog. Laert., VII, 147.

(3) *De Benef.* III, 28, 2 ; cf. *Ep.* 31, 11.

(4) *Ep.* 95, 52 : *membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret.*

(5) *Ep.* 44, 1 : *omnes si ad originem primam revocantur, a dis sunt.*

(6) *Ep.* 110, 10 : *deus et parens noster... ; De Benef.* II, 29, 4 : *parens noster ; De Prov.* 2, 6 : *patrium deus habet adversus bonos viros animum et illos fortiter amat.*

(7) *Ep.* 95, 33 : *homo sacra res homini.*

(8) *Dial.* VIII, 7, 4 : *Stoïci vestri dicunt... non desinemus communi bono operam dare, adiuvare singulos, opem ferre etiam inimicis...*

(9) Les Césars, *qui dis geniti deosque genituri dicuntur* (*Dial.* X, 15, 1), sont naturellement une exception.

esclaves, puisque nous ne savons pas ce que nous réserve la fortune (1). Et, ce qui est surtout de notre sujet, Sénèque n'encourage pas les hommes à la vertu parce que Dieu est leur père.

La doctrine d'Épictète est la même : Dieu est le père des hommes. Il est le père de tout ce qui existe, mais spécialement des êtres raisonnables, parce que la raison leur permet d'entrer en communion avec lui. Reprenant une étonnante parole de Posidonius, la société la plus noble est pour lui celle qui se compose des hommes et de Dieu (2).

Au lieu de dire les dieux, Épictète dit Dieu, non sans intention, car il entend tirer de cette relation entre Dieu et les hommes des conséquences importantes (3).

La première, c'est que l'homme qui aura su l'apprécier à sa valeur n'aura de lui-même aucune idée basse. Sollicité quelquefois par cette autre parenté que nous avons avec la matière, il ne se laissera pas entraîner. S'il était bien pénétré de cette pensée que Dieu est son père, au lieu d'être séduit par les biens du monde, ne devrait-il pas être emporté vers sa divine patrie? Aucune chose de ce monde ne peut ni l'effrayer, ni exciter ses désirs. Épictète semble avoir compris qu'il allait plus avant que ses devanciers quand il demande à son auditeur : « Pourquoi ne t'appellerais-tu pas fils de Dieu (4)? » Cependant il regarde ensuite comme acquis que Zeus ne laisse pas réduire en esclavage « son propre fils (5) ». Et tout cela se déduit en somme logiquement : Dieu et l'homme ne sont liés que par la nature. Il n'y a pas là trace d'une adoption qui supposerait un choix de la part de Dieu, ni, de la part de certains hommes, une affection tendant vers la personne du Père. Tout cela est impossible dans le stoïcisme rigoureux. On trouve cependant dans Épictète une dérogation à propos d'Héraclès, le patron divin des cyniques. C'est parce qu'il aimait Zeus plus que toute chose qu'Héraclès a été regardé comme fils de Zeus et qu'il l'a été en effet. La ressemblance entre ce texte et une parole de la première épître de saint Jean est telle qu'on s'étonne que M. Bonhöffer ne l'ait pas signalée (6). Il est difficile qu'elle soit due

(1) *Ep.* 47, 1 : « *servi sunt* » *immo conservi.*

(2) Diog. Laert., VII, 138 : κόσμος... σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων. Cic. *De nat. deor.* II, 154 : *Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque.*

(3) Les chapitres 3 et 9 du Ier livre sont consacrés à ces déductions.

(4) I, 9, 6.

(5) I, 19, 9.

(6) Ep. *Diss.* II, 16, 44 : ἀλλ' οὐδὲν φίλτερον τοῦ θεοῦ. διὰ τοῦτο ἐπιστεύθη Διὸς υἱὸς εἶναι καὶ ἦν. I Jo., 3, 1 : ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν; cf. *Diss.* III, 26, 21.

au hasard. L'idée d'une filiation constituée par l'amour est bien une idée chrétienne. Héraclès allait à Dieu comme au meilleur des amis. « Ce n'était pas une vaine parole pour lui que Zeus est le père des hommes, Zeus qu'il regardait comme son propre père, et qu'il invoquait, et vers lequel il se tournait dans toutes ses actions (1). » Or Héraclès était le modèle du vrai sage ; il dépendait donc de chacun de devenir de cette façon fils de Dieu.

Selon les principes de l'école, c'est à l'homme qu'appartient le premier rôle. Le dieu des stoïciens avait fait assez en mettant le bien à la portée de l'homme et en son pouvoir. C'est en cela qu'il avait agi en père (2). Le dogme lui interdisait toute action spéciale de grâce envers les individus. Sa Providence vis-à-vis des sages, de ceux qu'il aimait fortement, comme disait Sénèque, consistait simplement à les exposer à des épreuves plus dures, comme il avait fait pour Héraclès, son propre fils (3). Nul homme n'est orphelin, puisque Dieu, père des hommes, s'occupe sans cesse de tous (4). Les exigences de la doctrine étant ainsi satisfaites, Épictète laisse percer un sentiment nouveau. Se pourrait-il que Dieu ne s'occupe pas davantage de ceux qui ont consacré leur vie à son service? « Dieu aurait-il si peu de soin de ses propres affaires, de ses ministres, de ses témoins, les seuls dont il se serve pour prouver aux ignorants qu'il existe, et qu'il administre bien l'univers, et qu'il n'est pas indifférent aux choses humaines, et qu'un homme vertueux n'a rien à redouter du mal, ni dans la vie, ni dans la mort (5)? » Cette question, le sentiment religieux la résout évidemment par l'affirmative. Mais la Providence d'Épictète ne promet pas aux serviteurs de Dieu de les mettre à l'abri des maux. S'ils manquent du nécessaire pour vivre, c'est que Dieu leur donne le signal de la mort. Au lieu de l'attendre, comme c'est le devoir du chrétien, le stoïcien en devance l'heure, parce que le sage est le seul juge de ce qui convient à sa dignité. Le philosophe revient ici aux maximes de l'école. Cependant, en rappelant son soldat, le général lui donne encore une preuve qu'il n'a pas cessé de veiller sur lui. La confiance en la Providence du Père revêt désormais des expressions plus familières ; elle a pris un accent nouveau. Involontairement on songe à l'Évangile : « Ne dites pas : que mangerons-nous? ou : que boirons-nous? ou : de quoi nous couvrirons-nous? car ce sont là les soucis des

(1) III, 24, 16.
(2) III, 24, 3 : τὸν κηδόμενον ἡμῶν καὶ πατρικῶς προϊστάμενον.
(3) III, 26, 31
(4) III, 24, 15.
(5) III, 26, 28.

gentils. Votre père céleste sait que vous avez besoin de toutes ces choses (1). »

On dirait donc, dans Épictète, d'un sentiment de foi en la Providence spéciale de Dieu sur ceux qui se consacraient à son service. C'était le rôle du philosophe cynique, preuve vivante de la Providence de Dieu. Le cynique avait tout quitté pour Dieu, et il ne manquait de rien. « Je vous ai été envoyé par Dieu comme exemple, pouvait-il dire, n'ayant ni possession, ni maison, ni femme, ni enfants, ni même de couchette, ni de tunique, ni d'ustensile, et voyez comme je me porte bien (2). » Et cette fois encore on se rappelle la parole du maître : « Personne qui ait quitté maison, ou femme, ou frères ou parents, ou enfants, pour le royaume de Dieu, qui n'ait reçu beaucoup plus en ce siècle (3). »

Épictète lui-même n'était pas marié, et avait conscience d'être de ceux qui servent à Dieu de témoins, qui le justifient, qui déclarent qu'il a toujours raison. Le mal, l'éternel argument contre la Providence de Dieu, ne peut rien contre elle, puisqu'il est vaincu par le sage. Et, parmi ces témoins, nul, à notre connaissance du moins, n'a parlé du gouvernement divin avec une conviction plus profonde, un enthousiasme plus passionné, qui élève son style assez terne jusqu'au lyrisme. C'est même ce qui frappe le plus à la lecture d'Épictète, et l'on cite toujours volontiers son hymne à la Providence, que l'on devrait chanter, disait-il, en labourant ou en prenant son repas : « Dieu est grand, parce qu'il nous a donné ces instruments pour travailler la terre. Dieu est grand, parce qu'il nous a donné des mains, un gosier, un estomac, parce qu'il nous a donné de grandir sans nous en apercevoir, et de réparer nos forces en dormant... » Mais surtout il nous a donné la raison. « Quoi donc? puisque vous êtes tant d'aveugles, ne fallait-il pas quelqu'un qui s'acquitte de cet emploi, et qui chante au nom de tous l'hymne à Dieu? Car que puis-je faire, moi vieillard et boiteux, si ce n'est de louer Dieu? Si j'étais rossignol, je chanterais comme un rossignol; si j'étais cygne, comme un cygne. Je suis un être raisonnable; je dois chanter Dieu (4)! »

Celui qui parlait — qui chantait ainsi, — s'était fait une habitude de voir Dieu en toutes choses et d'agir pour lui plaire. Espérait-il lui demeurer uni après cette vie? Les savants qui, le plus récemment, se sont occupés d'Épictète, MM. Bonhöffer et Colardeau répondent que

(1) Mt., **6**, 31 s.
(2) IV, 8, 31.
(3) Lc., **18**, 29 s.
(4) I, 16, 17 ss.

non. Contrairement à la tendance la plus générale chez les Stoïciens, le philosophe n'aurait pas admis l'immortalité de l'âme. Et, en effet, certains textes sont assez significatifs. Il était d'accord avec l'école pour reléguer aux fables l'Hadès, l'Achéron, le Cocyte et le Pyriphlégéthon (1). Lors donc qu'il parle d'aller dans l'Hadès, c'est une expression courante qu'il ne faut point serrer de trop près. Avec l'école, il admettait encore que Zeus seul survit à l'embrasement général qui termine la présente époque du monde (2); les âmes ne pouvaient avoir la vie plus dure que les dieux. Et les stoïciens, surtout depuis Panétius, avaient-ils une doctrine ferme sur la conscience que l'âme séparée du corps pouvait garder d'elle-même?

Interrogé sur l'immortalité de l'âme, le cynique Démonax répondait : « Certes, elle est immortelle! Comme tout le reste (3)! » C'est bien la solution d'Épictète : « Où vas-tu? vers rien d'effrayant; vers ce dont tu es venu, vers des amis et des parents, vers les éléments (4) »... « Je ne serai donc plus? — tu ne seras plus, mais tu seras quelque chose dont le monde a besoin maintenant. Car toi-même, tu as pris naissance non quand tu l'as voulu, mais quand le monde a eu besoin de toi (5) ». C'est si net, avec une précision scientifique, qu'on dirait bien le dernier mot d'Épictète sur le plus grave des problèmes. Ailleurs, quand il s'abandonne au sentiment religieux, il ne paraît pas douter que quitter la vie c'est rejoindre les dieux. Parent des dieux, c'est vers eux qu'on retourne. Enflammé de ce désir, le disciple devrait dire à son maître : « Épictète,... ne sommes-nous parents de Dieu, et ne sommes-nous pas venus de là? laisse-nous retourner d'où nous sommes venus, laisse-nous détacher ces chaînes qui nous lient et nous pèsent (6) » ... « L'homme est par nature une âme, attachée à un cadavre et qui le porte (7)... »

Y a-t-il donc contradiction? Non, car elle se résout en dégageant l'équivoque. Retourner vers les dieux, vers Dieu, pour une âme raisonnable, c'est retourner vers les éléments dont elle fait partie. L'âme est un fragment de la raison qui retourne à la raison universelle. Cela ne veut pas dire qu'elle se dissipe comme un souffle matériel. Cela ne veut pas dire non plus qu'elle conserve son individualité. Sénèque s'est

(1) III, 13, 15.
(2) III, 13, 4.
(3) Lucien, *Démonax*, 32.
(4) III, 13, 14.
(5) III, 24, 94.
(6) I, 9, 11 ss.
(7) Frag. 26 : ψυχάριον εἶ, βαστάζον νεκρόν.

préoccupé davantage de ce qu'il deviendrait, lui Sénèque. Tantôt il admettait une immortalité véritable, tantôt il n'osait l'espérer. Épictète semble avoir pensé que l'âme séparée du corps devenait plus purement divine. Il est plus dogmatique, à son habitude, mais se contente de peu.

Si l'âme avait peu à espérer, elle n'avait non plus rien à craindre. Épictète qui a poursuivi si vigoureusement le péché, la vie de péché, et qui voyait tout en Dieu, n'a pas dit que Dieu punirait le péché. Et il ne pouvait guère le dire. Dieu ne saurait être plus sévère pour le pécheur que le sage, et le sage avait des trésors d'indulgence pour le péché lui-même, puisqu'il est toujours le résultat de l'ignorance, bien plutôt que de la mauvaise volonté. Chaque homme fait toujours ce qu'il croit être le meilleur, puisque le bien se confond avec l'utile. Il faut blâmer le pécheur, pour l'instruire, mais il ne servirait guère de punir. Et comment Dieu le punirait-il? En lui enlevant les biens de ce monde? Ils sont indifférents et plutôt un obstacle pour la vertu... en lui envoyant des maux? Mais ce serait plutôt l'occasion d'exercer sa patience. Après la mort, les mauvais comme les bons retournent aux éléments dont ils sont sortis.

De sorte qu'après avoir obéi à Dieu pour lui plaire, le sage ne saura jamais si Dieu lui-même est content, autrement que par le témoignage de sa conscience et sa propre satisfaction. On s'extasie sur l'héroïsme d'une morale si désintéressée, mais on ne prend pas garde qu'elle repose sur un acte de foi, sans l'autorité divine de la révélation, et, en somme, sur une équivoque, puisque Dieu n'est pas complètement détaché de la nature. Sommes-nous donc réduits à tenir pour négligeable tout ce qu'on pourrait désirer ou craindre légitimement, à renoncer à tant de satisfactions naturelles, pour le plus grand honneur d'une nature sourde et aveugle! Quand Marc-Aurèle aura dépouillé la philosophie d'Épictète de son apparence monothéiste, il reviendra par moments au doute de Sénèque sur l'immortalité, pour se défendre du désespoir (1). On comprend dès lors une fois de plus combien le Dieu d'Épictète cadre mal avec le système stoïcien. La vertu la plus désintéressée ne peut se contenter de servir un fantôme; elle ne peut être joyeuse s'il lui est interdit à jamais de connaître celui auquel elle a tant sacrifié.

Il est presque aussi difficile de savoir ce qu'Épictète pense des dieux, que ce qu'il pense de Dieu. Arrien emploie le pluriel sans comparaison beaucoup moins souvent que le singulier. Encore, lors-

(1) Cependant il affecte d'y renoncer si les dieux l'ont voulu ainsi.

que le texte dit : « les dieux », c'est très souvent une expression synonyme de Dieu, ou du divin. On peut donc croire avec M. Colardeau (1) qu'Épictète ne parlait des dieux que pour se conformer aux habitudes du langage vulgaire. C'est ainsi que le philosophe prouve indifféremment l'existence de Dieu ou des dieux, sa ou leur providence (2). Il faut obéir aux dieux, les suivre, leur plaire, comme il faut obéir à Dieu, le suivre et lui plaire. Parfois la phrase, commencée par le singulier, continue au pluriel (3). Et en effet, Dieu étant la raison universelle, on peut la concevoir dans son ensemble ou selon ses attributs distincts ou ses fonctions. D'ailleurs Épictète, non plus que les Stoïciens plus anciens, ne songeait pas à nier l'individualité des dieux. Puisque la raison divine se distribuait chez les hommes en monades indépendantes, elle pouvait aussi constituer des entités supérieures, et c'est ainsi, dans le sens du panthéisme et du polythéisme, qu'Épictète a pu dire après l'antique Thalès : Tout est plein de dieux et de démons (4). Les dieux, c'étaient sans doute les grandes forces de la nature; les démons ne sont cités qu'en passant et ne pouvaient jouer dans le système des stoïciens le même rôle que dans le néo-platonisme. En tout cela Épictète suivait le grand courant de l'école. Mais on pouvait faire plus ou moins de place à ces êtres supérieurs qu'on nommait des dieux. Notre philosophe, nous venons de le dire, ne les nomme le plus souvent que comme des équivalents de Dieu. Il cite cependant quelques-uns des plus illustres. Il reproche même leur scepticisme à ceux qui mangent du pain, et qui prétendent douter de l'existence même de Déméter, de Koré ou de Pluton (5). Cette association d'idées indiquerait qu'Épictète admettait l'explication naturelle des stoïciens sur la nature des dieux. Mais c'était là de la théologie, et il se souciait beaucoup plus de morale. Il a bien dit en général que les dieux « sont, par nature, purs et sans tache (6) », mais il ne s'est pas soucié d'établir cette proposition à la lumière des histoires mythologiques, et le temps lui eût paru mal employé, consacré à des explications savantes et peu vraisemblables de ces histoires scabreuses. Il était beaucoup plus simple de citer les traits de la vie de Socrate et de Diogène. Leur vertu éclatait, pensait-il, au sens littéral. C'étaient

(1) *Op. laud.*, p. 51, note 7.
(2) I, 12, 1.
(3) II, 14, 11.
(4) III, 13, 15; cf. Diog. Laert. I, 27.
(5) II, 20, 32.
(6) IV, 11, 3.

des hommes comme nous, dont les exemples entraînaient l'âme mobile des jeunes gens. Héraclès fait exception, mais aussi figure-t-il comme un homme. Les Dioscures, Asklépios, Hermès, Héphaistos ne sont cités qu'à la cantonade. On n'entend nommer Héra, Apollon, Athéné, ces divinités chères aux Grecs, qu'au moment où elles disparaissent dans la conflagration universelle. Zeus seul demeure et domine tout, mais Zeus est identifié avec Dieu, il est seul Dieu.

Épictète n'a donc pas voulu rompre avec le polythéisme gréco-romain, mais il lui a fait une place si petite qu'il ne représente presque rien dans sa doctrine, et rien dans ses sentiments. Les mots de grâces aux dieux, remercions les dieux, appartiennent au style courant, sans évoquer distinctement l'image des dieux de la Grèce ou de Rome. C'est Dieu que le philosophe remercie, dans les termes émus que l'on sait, c'est bien à lui qu'il veut plaire, c'est lui qu'il prie de l'employer à son service, n'importe où, n'importe comment, dans quelque état que ce soit. C'est à Dieu enfin qu'il rend ses comptes au moment de mourir, heureux d'avoir été, devant l'humanité tout entière, le fidèle témoin de sa sagesse et de sa bonté. On ne voit pas que ses dieux, considérés isolément, s'occupent beaucoup des hommes, ni qu'il ait eu envers eux cette tendresse de cœur qui est le trait le plus touchant de son attitude envers Dieu.

On comprend mieux cette nuance en lisant Marc-Aurèle. La proportion est simplement renversée. Dans les *Pensées*, il est très peu question de Dieu, beaucoup des dieux. Le César affirme l'unité de Dieu (1) plus nettement qu'Épictète, mais, après cette déclaration de principe, il ne s'occupe guère que des dieux. C'est à eux que va le sentiment religieux de son âme. Non qu'il aime à les citer par leur nom. Il serait lui aussi choqué par leurs histoires, et il ne veut pas s'embarrasser dans des allégories forcées. Avec cette candeur qui est le côté le plus attrayant de cette nature exquise, il accepte ce que sa foi lui dicte sur la perfection, la pureté morale et la sainteté des dieux. C'est à eux qu'il rend grâce, avec une reconnaissance ingénue, d'avoir évité ce qui eût pu souiller sa jeunesse; il les remercie de leurs dons, de leurs inspirations ; et s'il n'est pas plus vertueux, il n'en accuse que lui-même (2). C'est aux dieux qu'il rendra grâce au moment de mourir, avec sérénité, sincèrement, et du fond du cœur (3). Si l'on mène une existence semblable à celle des dieux, les dieux ne de-

(1) VII, 9.
(2) I, 17.
(3) 2, 3 : ἵλεως, ἀληθῶς καὶ ἀπὸ καρδίας εὐχάριστος τοῖς θεοῖς.

manderont pas autre chose (1). On comprend que, dans ses méditations solitaires, il n'ait pas la note lyrique d'Épictète chantant devant ses disciples les louanges de Dieu. Puis, nous venons de le dire, plus fidèle aux principes du stoïcisme panthéiste, il confond davantage Dieu avec la nature, cette nature qui n'est pas toujours bonne ni clémente. L'hymne à la Providence devient un plaidoyer en faveur des dieux.

*
* *

Essayons de préciser ce qu'il y a de nouveau dans le stoïcisme d'Épictète. Au moment où il parut, la sève du système était depuis longtemps épuisée. Un esprit aussi pénétrant, aussi subtil, aussi ingénieux que celui de Chrysippe, n'avait pu résoudre les contradictions qu'il renfermait. Le stoïcisme était un paradoxe perpétuel. En principe l'homme était maître de sa destinée, et cependant sa volonté faisait partie d'un enchaînement de causes rigoureusement déterminées; tout était réglé par le destin. On invitait cette volonté, libre en apparence, au plus vigoureux effort moral, et cependant le mal moral rentrait dans l'ordre de la nature universelle, il était nécessaire à son harmonie; on concédait qu'il était inutile d'attendre la vertu du plus grand nombre. C'était agir de la manière la plus parfaite que d'agir selon la nature, et cependant les inclinations de la nature ne satisfont guère un idéal moral un peu élevé, tandis qu'à l'inverse l'austère vertu stoïcienne choquait souvent les aspirations les plus légitimes de la nature. Le sage était seul riche, seul roi, seul parfaitement heureux, et il gémissait sur la paille. Les Romains, incapables de se débrouiller dans la dialectique de Chrysippe, n'ont vu dans le stoïcisme que son admirable élan vers une vertu très haute. Il parut sans doute à Épictète que cet élan était entravé par le fatalisme, et que la nature n'était pas un but assez élevé. Il voit Dieu partout. Agir selon la nature pour procurer des fins universelles, c'est un motif trop abstrait pour entraîner les cœurs. Plaire à Dieu est plus noble et plus clair pour une âme religieuse. Du destin qui détermine nos actes, il ne sera plus question. Par un véritable acte de foi, il faut croire que Dieu nous a donné le libre arbitre, et que lui-même est impuissant à le contraindre. Dieu est le principe de la liberté, comme le terme le plus noble de ses efforts. Il est le Père des hommes qui doivent s'unir à lui et lui ressembler. La morale stoïcienne tout entière devient une morale de monothéiste.

(1) II, 5.

Mais en même temps l'équilibre du système se rompt au profit de Dieu qui entraîne tout de son côté. Les anciennes contradictions sont remplacées par une contradiction plus évidente. Le Dieu des stoïciens qui se confondait, qui se confond encore avec le monde, ne peut jouer le rôle du Dieu unique des monothéistes purs.

Dieu fait effort pour sortir de la nature, il attire à lui toute l'âme du philosophe, sans agir sur sa volonté. Au moment de retourner à Lui, après la mort, l'âme, au lieu de trouver enfin Dieu, se résout dans les éléments dont elle était issue. Elle le cherche toujours, et avec passion, sans espérance de le rencontrer jamais, plus malheureuse, étant ainsi frustrée de l'objet de ses aspirations, que le stoïcien ancien, moins épris du divin, et qui ne se refusait pas d'autres plaisirs, conformes ou non à la nature. Il y a donc, dans le système d'Épictète, pénétration d'éléments étrangers, ou du moins une certaine perturbation causée par le voisinage d'une autre doctrine, comme un astre modifie sa course normale sous l'influence d'un autre astre qui l'attire, sans pouvoir l'entraîner. Quel est cet élément étranger, ou la doctrine qui a exercé sur lui cette influence?

Son enthousiasme, qui est si caractéristique, s'expliquerait peut-être suffisamment par son origine personnelle. Épictète était phrygien. La Phrygie a été, dans l'antiquité, célèbre comme le pays des transports religieux, exaltés et excessifs. C'est peu après la mort du philosophe que Montan, né lui aussi en Phrygie, menaça le christianisme d'une invasion de charismes spirituels désordonnés.

Cela dit pour donner satisfaction à une théorie en faveur, et qui n'est pas sans fondement, il faut reconnaître que dans son ensemble le système d'Épictète n'a aucun lien avec le sol de la Phrygie.

Il a certainement été influencé par le Cynisme. C'est à peine si l'on peut écrire ce nom dans ce contexte, tant est défavorable le sens qu'il a revêtu dans notre langue. Et certes la philosophie cynique signifiait autre chose que du cynisme. Épictète l'a glorifiée. On dirait bien que pour lui la vie du cynique est l'idéal. Il convie tout le monde à pratiquer la vertu selon les principes du Portique. Mais au-dessus de la vie vertueuse, il y a la vie héroïque, celle dont Héraclès est le modèle. Au-dessus du détachement en estime de toutes les choses indifférentes, il y a le détachement réel. Plus admirable que le professeur de morale est celui qui prêche d'exemple, avant de prêcher par la parole, qui renonce à la fortune, à la patrie, qui refuse même de se marier, afin d'être plus libre d'annoncer à tous les vérités nécessaires.

Épictète eût cru manquer à la modestie en s'attribuant à lui-même

le rôle d'un cynique ; il était donc évidemment sous l'influence de la secte. Zeller l'a reconnu (1), et il a assigné une huitaine de points qui rapprochent son système de celui des disciples d'Antisthène et de Diogène. Parmi eux ne figure pas le sentiment religieux, et je crois que c'est avec raison. Il est vrai qu'Antisthène a proclamé le monothéisme (2). On ne cite de lui aucun aphorisme hostile à la religion de l'État, et on peut le faire bénéficier du doute qui plane sur sa pensée (3). Disciple de Socrate, il a pu associer comme lui au rationalisme un certain sentiment religieux. Mais déjà Diogène fut très suspect de manquer de respect envers les dieux. Les paroles qu'on lui attribue sont à tout le moins équivoques. Le monothéisme des cyniques était plutôt une négation des dieux qu'une justice rendue à l'être suprême. On peut s'en tenir au jugement de M. Gomperz : « Leur divinité était une abstraction tout à fait incolore... « L'être suprême » n'était pour eux ni un Père qui bénit, ni un juge qui châtie ; c'était tout au plus un sage ordonnateur de l'Univers en vue d'une fin. Pas un seul indice ne montre que le Cynique se sentît en relations personnelles, si vagues fussent-elles, avec lui (4). » Très récemment on a cherché à ébranler cette conclusion. M. Gerhard (5)

(1) *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 4e éd., p. 778.

(2) On le sait mieux aujourd'hui par le texte de Philodème, récemment découvert : παρ' Ἀντισθένει δ' ἐν μὲν τῷ φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλούς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα (Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, trad. Reymond, II, p. 170).

(3) De ce qu'il a écrit un traité περὶ τῶν ἐν ᾅδου, il ne s'ensuit pas qu'il croyait aux châtiments de l'enfer ; peut-être combattait-il cette croyance. Il professait que l'homme n'a besoin de personne pour pratiquer la vertu, et tolérait l'amour libre, compatible avec le mariage « pour avoir des enfants » (Diog. Laert., VI, 11).

(4) *Les Penseurs de la Grèce*, traduction Reymond, t. II, p. 170.

(5) Dans son ouvrage, d'ailleurs si remarquable, *Phoinix von Kolophon* (1909), M. G. A. Gerhard commente dans le sens d'une foi à un Dieu rémunérateur les vers qu'il a réussi à déchiffrer : ἔστιν γάρ, ἔστιν, ὅς τάδε σκοπεῖ δαίμων | ὃς ἐν χρόνωι τὸ θεῖον οὐ κατασχύνει | [νέ]μει δ' ἑκάστωι τὴν καταισίαν μοῖραν : « Car il existe, il existe un démon, qui le voit, qui ne permet pas avec le temps que la divinité soit confondue, et qui donne à chacun le sort qui lui convient ». Or ce sentiment n'est autre que l'ancienne foi à l'exercice de la justice divine dès cette terre. Il y a seulement dans les iambes du cynique une distinction entre la divinité, inactive par elle-même, et le démon qui la venge des affronts qu'elle recevrait si le crime demeurait impuni. Cette croyance est parfaitement conciliable avec la négation des dieux de l'Olympe, et même avec l'opinion que les biens et les maux sont mal distribués, sauf une punition trop tardive (ἐν χρόνῳ) pour atteindre les vrais coupables. C'est en effet précisément ce que prétendait Cercidas, dont M. Hunt vient de publier les vers. Après s'être plaint de l'injustice des dieux, même de celle de Zeus, Cercidas propose de regarder comme les dieux véritables Παιάν, Μετάδως (?) (la rétribution), et la Némésis qui se produit sur cette terre : ἁμὶν δὲ παιὰν καὶ [ἀγάθα] Μετάδως μελέτω | θεὸς γὰρ αὕτα, καὶ Νέμεσις κατὰ γᾶν (*Oxyrh. pap.* VIII, 1911, p. 31). En tous cas, Cercidas est un cynique authentique, et son fragment est plus complet et plus clair que celui de M. Gerhard. Ce savant prétend encore que le χειρουργεῖν de Diogène est une injuste imputation. Il rentrait cependant exactement dans ses principes de satisfaire le plus simplement possible les besoins de la nature. Cercidas a

prétend que les anciens cyniques ont été calomniés par leurs successeurs, disciples dégénérés, inclinant vers l'école du plaisir. Les vieux maîtres auraient été plus religieux que les contemporains de Lucien et de Julien l'Apostat. Nous n'en croyons rien. C'est chez Démétrius, un cynique contemporain de Sénèque, que nous avons rencontré cette belle protestation de soumission à la volonté de Dieu. Il n'avait d'ailleurs de cynique que sa profession de pauvreté, étant plutôt un stoïcien. Les cyniques authentiques, comme Démonax, pratiquaient encore la froide ironie de leurs anciens maîtres pour les cultes polythéistes, sans les remplacer par un sentiment religieux monothéiste. De sorte que si quelques-uns d'entre eux, à l'époque romaine, ont éprouvé des sentiments religieux, la question se pose, pour eux, comme pour Épictète, de savoir où ils les ont puisés ; ils découlaient certes beaucoup moins naturellement de leurs principes que ceux des stoïciens. Des deux écoles, le Portique était de beaucoup la plus religieuse des deux. Si Épictète a mêlé à ses maximes des éléments religieux étrangers, il faut en chercher la cause ailleurs que chez les cyniques, anciens ou modernes.

Dira-t-on que les Sémites avaient fait prévaloir dans le monde romain une plus haute idée de Dieu, et qu'Épictète a pu s'inspirer des conceptions orientales? Si par les Sémites on entend les Juifs et les chrétiens, c'est la question même que nous devons aborder enfin, et c'est bien la seule qui se pose, car on chercherait vainement les traces d'un monothéisme sémitique antérieur à celui de la philosophie grecque. Les Sémites — les Juifs toujours exceptés — n'ont pas connu au premier siècle de notre ère d'autre monothéisme que la monarchie du dieu suprême dans chaque État. S'ils ont marché au IIe siècle dans le sens de l'unité, c'était avec le monde gréco-romain tout entier, et nous revenons toujours au même point : ne sont-ce pas les Juifs et les chrétiens qui ont répandu autour d'eux une vérité dont ils vivaient, tandis que la philosophie, qui l'avait soupçonnée, l'avait laissée dans l'ombre? Platon et Aristote avaient reconnu l'unité de Dieu sans que cela tirât à conséquence, ni pour le culte, ni pour la morale. Et le principe lui-même avait reculé. A cette philosophie résolument dualiste avait succédé dans la faveur du public un panthéisme franc ; c'était lui qui dé-

la même théorie, mais qui aboutit plutôt, selon moi, à la pratique recommandée par Antisthène (Diog. Laert., VI, 4, ὀβολοῦ, et dans Cercidas ὀβολῷ). Et pourquoi, dès le temps de Zénon (!), aurait-on calomnié Diogène? Les cyniques ont toujours tenu cette doctrine, que Dion faisait prêcher à Diogène, et que l'empereur Julien admirait encore en lui ou du moins ne trouvait pas répugnante, comme M. Gerhard lui-même l'a noté, citant Jul. *Or.* VII, p. 226 A. B.

fendait la religion contre le scepticisme et contre l'école d'Épicure. Et c'est au sein du monisme que Dieu gagne du terrain, sans que la théorie soit changée officiellement ! C'est donc que le philosophe a été influencé moins par une doctrine que par des exemples. Il a subi un contact, il a cédé à un entraînement général. D'où pouvait provenir cet entraînement si ce n'est de ceux qui prêchaient avec énergie l'unité de Dieu, cause et terme de tous les êtres? Aucune théorie d'évolution ne peut refuser de tenir compte des influences ambiantes, et les influences ambiantes supposent des foyers où s'est concentrée leur énergie et dont elles dérivent.

Ces influences ne sont pas reçues telles quelles, elles sont adaptées, assimilées; soit. On ne prétend pas en retrouver les morceaux intacts comme dans un livre composé de documents ajustés bout à bout. Les comparaisons de détails seront très délicates, parce que les ressemblances ont toujours été mêlées de différences peut-être plus accentuées. Mais on ne peut se tromper sur le jugement d'ensemble. Soit qu'Épictète ait connu le christianisme ou qu'il l'ait ignoré, jamais la philosophie n'aurait pris l'allure qu'elle a dans ses *Entretiens*, si le judaïsme et le christianisme n'avaient prêché avec ardeur la part suprême qui revient à Dieu dans toute vie morale. De ces deux aspects du monothéisme, l'un, le judaïsme, entravé dans sa propagande par ses préjugés nationaux, devait paraître trop étroit au stoïcien, imbu de culture gréco-romaine, et qui se targuait d'être cosmopolite. Au moment où les Juifs allaient entrer de nouveau en collision avec Rome, le christianisme poursuivait partout sa course victorieuse, avec « le renouvellement subit de la conscience, la foi aux choses invisibles, la transformation de l'âme pénétrée par la présence d'un dieu paternel, l'irruption de tendresse, de générosité, d'abnégation, de confiance et d'espérance qui vint dégager les malheureux ensevelis sous la tyrannie et la décadence romaine (1) ».

Ce n'est pas que personne imagine de faire d'Épictète un chrétien. Le christianisme est l'antithèse du stoïcisme. Le parallèle vient à l'esprit de chacun : d'un côté Dieu confondu avec le monde, l'immortalité presque incertaine et en tout cas précaire, la raison seule règle de la vie, l'indépendance de l'individu, et, du moins trop souvent, le dédain de la masse adonnée au plaisir. La doctrine nouvelle n'adore qu'un Dieu, attend la vie éternelle, prêche la docilité à la révélation, la foi, l'humilité, et la charité envers tous, de préférence envers les pauvres. Les deux doctrines ne sont vraiment d'accord que sur un

(1) TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, t. V, p. 283.

point, le mépris des biens temporels ; encore le mot de mépris paraît-il trop dur à une âme chrétienne. Or Épictète est demeuré stoïcien. Il n'était même pas sympathique aux chrétiens. Ce sont bien eux qu'il désigne sous le nom de Galiléens (1). Parlant du mépris de la mort, et de l'intrépidité du sage en présence du tyran, il reproche à ceux de sa secte de ne pas entrer par raison dans les dispositions que d'autres ont par égarement d'esprit, et les Galiléens par une sorte d'instinct traditionnel (2). L'on voit percer ici le dédain pour des gens qui ne professent pas la philosophie, mais aussi l'admiration pour une bravoure que les philosophes ne pratiquaient que rarement. Le philosophe pourra s'inspirer des Galiléens comme de certains animaux que leur instinct rend supérieurs à l'homme sur certains points, quoiqu'il leur manque la raison.

Et cette petite phrase, arrachée à contre-cœur par le splendide spectacle des martyres chrétiens, projette beaucoup de lumière sur l'attitude d'Épictète. On objecte souvent que s'il avait une fois conçu l'idée d'emprunter quelque chose au christianisme, il ne se serait pas arrêté en route. Il est vrai, s'il avait assez bien compris le christianisme pour être séduit par sa beauté ; mais s'il n'y voyait que des avantages de détail, gâtés par l'absence du principe rationnel, et qui pourraient aisément s'adapter au système de l'école ?

M. Bonhöffer, hostile à toute idée d'emprunt par Épictète, ne veut même pas qu'il ait fait une allusion déplaisante à saint Paul ; le philosophe n'eût pas manqué à ce point de critique et de noblesse d'âme (3). Il est assez étrange qu'il nous ait fourni lui-même la réponse, si étrange, qu'il faut le traduire intégralement : « Si Épictète, comme chacun le voit par ses dissertations, en stoïcien accompli et pur sang, n'était pas même en état de rendre quelque justice à ses antagonistes grecs, les épicuriens et les sceptiques, s'il n'éprouve aucun besoin et ne montre aucune capacité pour consacrer un jugement objectif à des points de vue différents, et cependant issus (comme le sien) du sein maternel commun de la philosophie socratico-platonicienne, et qui en tout cas possédaient depuis des siècles leur droit de cité dans le monde hellénique, il s'entend de soi qu'il éprouvait encore beaucoup moins le besoin de suivre avec attention et d'examiner sans pré-

(1) IV, 7, 6.

(2) Καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι.

(3) P. 66 : für so unkritisch und unnobel dürfen wir doch den letzteren nicht halten, dass er eine Klage, die ganz anders gemeint war, durch eine solche Entstellung lächerlich machen wollte! Si Épictète n'a pas compris, il ne manquait pas de noblesse en raillant une idée fausse.

jugés un mouvement religieux qui sortait d'un pays et d'un peuple si peu affecté par la culture grecque (1) ». Tout ce que dit M. Bonhöffer du dogmatisme intransigeant d'Épictète, de son peu de soin de rendre justice à des adversaires, ne prouve pas qu'il était incapable de faire des emprunts conscients au christianisme, et encore moins qu'il était incapable de le critiquer directement ou indirectement. Nous ne demandons pas qu'il ait été plus indulgent pour lui que pour ses adversaires des autres écoles grecques. Il n'éprouvait pas, dit-on, le besoin de l'examiner sans préjugés... de quel droit ajoute-t-on qu'il avait l'esprit assez pénétrant et le cœur assez large pour lui rendre justice, et pour apprécier à leur valeur les pensées d'un saint Paul? Estimant peu la secte galiléenne, il pouvait se croire autorisé à prendre son bien où il le trouvait. S'il a pu le critiquer, sans le comprendre, il a pu aussi s'en inspirer, parfois même sans s'en douter.

Ayant ainsi restreint le champ d'observation, il est certain d'avance que nous ne pouvons trouver que des allusions très rares, probables plutôt qu'évidentes. Le principal demeure ce que nous avons dit de l'idée de Dieu. Dans Épictète il est presque devenu un Dieu vivant. Tout s'efface devant ce fait; le reste ne peut servir que d'indications plus ou moins vagues destinées à le confirmer.

Nous renonçons à attribuer à des influences chrétiennes les sentiments fraternels qu'Épictète professe envers tous les hommes. Plus tendre envers Dieu que Sénèque, il l'est moins envers ses frères. L'intransigeance de son détachement de tout ce qui n'est pas la vertu lui impose même des expressions brutales. Si l'on a perdu un ami ou un serviteur fidèle, il n'y a qu'à les remplacer. Faut-il mourir de faim, plutôt que de changer sa marmite (2)? Et tout en recommandant à ses disciples de prendre part aux affaires, Épictète, simple professeur, n'a pas pratiqué, et n'aurait peut-être pas compris, l'abnégation de Marc-Aurèle, philosophe immolé au service d'un grand empire (3).

Mais il reprend l'avantage lorsqu'il s'agit de la propagande par l'idée. Le concept du philosophe cynique qui abandonne toute recherche d'élégance et de bien-être pour se consacrer au redressement de l'humanité est aussi ancien qu'Antisthène, qui l'a sans doute emprunté à Socrate. C'est Antisthène qui a prononcé une parole assez semblable à celle de Jésus : « les médecins eux aussi fréquentent chez les

(1) *Op. laud.*, p. 76.
(2) IV, 10, 34.
(3) A notre époque de dévouement social, a-t-on écrit rien de plus beau que cette pensée : « Que ton plaisir et ton repos soient uniquement de passer d'une action sociale à une action sociale, avec le souvenir de Dieu » (VI, 7)

malades, mais ils n'ont pas la fièvre » (1). Longtemps avant Épictète, Héraclès, bienfaiteur de l'humanité, avec sa peau de lion et sa massue, était devenu le patron du cynique, qui circulait dans les foules avec son manteau, sa besace et son bâton.

Pourtant nous avons déjà fait remarquer que d'après Épictète le cynique est le messager de Dieu, son héraut, et que nul ne doit embrasser cette existence héroïque sans un appel spécial de Dieu. N'est-ce pas la notion de l'apostolat, telle que l'a comprise S. Paul ? Ne diraiton pas que le philosophe insiste sur cette classe d'hommes, voués au bien religieux et moral de l'humanité, pour rivaliser avec l'apostolat chrétien? Un point surtout est digne de remarque, la chasteté de l'apôtre.

Il ne serait que juste d'attribuer au progrès de la propagande juive, puis de la propagande chrétienne, le changement de ton des philosophes au sujet des rapports sexuels. Admettons que la gravité de Rome y soit pour quelque chose. Cependant Cicéron ne se piquait pas de châtier tellement son style et ne professait pas des principes très rigides. Qu'on lise les fragments des anciens stoïciens et les dissertations d'Épictète ; c'est sortir d'un mauvais lieu pour entrer dans un temple, — et dans un temple chrétien plutôt que dans un temple païen. La rubrique *Cynica*, imaginée par d'Arnim (2), nous prouve en même temps quelle chimère idéalisée était le cynique d'Épictète. Dion Chrysostome, cynique' contemporain, prédicateur moral, n'y regardait pas de si près. Épictète ne gaze pas sa pensée, mais sa morale, du moins pour les hommes mariés, est irréprochable (3).

Cependant ce scrupule de pudeur qui étonne chez un disciple de Zénon, ne date pas de notre philosophe. Musonius Rufus n'est pas moins sévère, jusqu'à nommer adultère de sa femme le mari qui ne la respecterait pas assez et qui ne chercherait que le plaisir (4). Mais cette identité des doctrines entre le maître et le disciple cesse quand il s'agit de l'apôtre. Musonius veut à tout prix que le philosophe se marie. Épictète préfère que le cynique n'ait pas d'épouse, et en voici la raison.

Dans une cité idéale, le cynique pourrait se marier, ou plutôt son ministère deviendrait inutile, puisque tout le monde serait vertueux. « Mais dans l'état actuel des choses, et sur ce champ de bataille, ne

(1) Diog. Laert. VI, 6.

(2) *Stoicorum veterum fragmenta.*

(3) Il semble accorder certaines licences avant le mariage tout en recommandant la continence: περὶ ἀφροδίσια εἰς δύναμιν πρὸ γάμου καθαρευτέον (*Manuel*, 33, 8).

(4) Ed. Hense, p. 63 ss.

faut-il pas que rien ne vienne tirer le cynique en d'autres sens, pour qu'il puisse être tout entier à son divin ministère? Ne faut-il pas qu'il puisse aller trouver les gens, sans être lié par les obligations des hommes ordinaires, sans être engagé dans des relations sociales, dont il lui faut tenir compte, s'il veut rester dans son rôle d'honnête homme, et qu'il ne saurait respecter sans détruire en lui l'apôtre, le surveillant, le héraut envoyé par la divinité (1)? »

Musonius était incontestablement dans la logique du stoïcisme, qui ordonnait de vivre selon la nature. Épictète suppose une loi plus haute, le service de Dieu primant tout. S. Paul avait dit avant lui : « Celui qui n'est pas marié a souci des choses du Seigneur, il cherche à plaire au Seigneur ; celui qui est marié a souci des choses du monde, il cherche à plaire à sa femme et il est partagé (2). » Et la raison donnée par le philosophe est justement une de celles d'Eusèbe pour justifier le célibat chrétien des prêtres (3).

N'est-il pas vraisemblable qu'Épictète, témoin du progrès de la propagande chrétienne, a proposé à l'admiration de ses disciples un groupe d'apôtres qui ne le céderaient en rien à ceux de Jésus de Nazareth ?

Précisément à propos d'apostolat, il énonce une pensée très conforme à ce qu'avait dit Notre-Seigneur des obstacles que pose l'orgueil à la bonne nouvelle. Après une discussion avec ses adversaires philosophiques, les sceptiques, il s'écrie : « Par Zeus! il serait plus aisé de persuader des efféminés que des personnes aussi sourdes et aveuglées sur leurs propres maux (4). »

Que l'apostolat chrétien ait excité Épictète à parer de fausses couleurs la prédication des cyniques anciens, tandis que lui-même déplorait l'attitude des cyniques de son temps (5), ce n'est en somme qu'une conjecture. Mais nous avons constaté par un texte positif que le courage des chrétiens devant les tribunaux l'avait étonné, et lui avait même inspiré une émulation assez peu noble pour qu'il dépréciât cet héroïsme. Ces chrétiens se présentaient devant leurs juges comme des témoins de Dieu, d'où leur nom de martyrs. Le Nouveau Testament contient de nombreux textes sur le témoignage rendu à Dieu par Jésus et sur le témoignage rendu à Jésus par ses disciples. Ne serait-ce pas de là qu'est venue à Épictète cette idée que le sage

(1) III, 22, 69. Traduction Courdaveaux, p. 232.
(2) I Cor., **8**, 32 s.
(3) *Demonstr. ev.* I, 9 (*P. G.* XXII, 81)
(4) II, 20, 37 ; cf. Mt., **21**, 31.
(5) III, 22, 50.

est le témoin de Dieu, et que Dieu l'appelle en témoignage? Rien de plus naturel dans le Nouveau Testament. Le Christ témoigne de ce qu'il sait, par sa connaissance supérieure; les Apôtres témoignent de ce qu'ils ont vu. Dans Épictète on ne voit pas bien quel témoignage le sage rend à Dieu. C'est en tout cas un témoignage indirect. Il prouve, par sa conduite, que l'homme a reçu de Dieu la faculté de choisir librement le bien, sans se laisser arrêter aux choses indifférentes. L'idée est donc dérivée. Je ne sache pas qu'on l'ait mise en valeur avant Épictète, tandis qu'il lui donne un relief singulier. Dans quel rôle te présentes-tu maintenant? demande-t-il à son disciple. « Comme un témoin appelé par Dieu. — Viens, toi, et rends-moi témoignage, car tu es digne que je te produise comme mon témoin. » Or le disciple ne sait que se plaindre. « Voilà donc ce que tu vas témoigner, et déshonorer la citation (de Dieu), alors qu'il t'a si fort honoré, et t'a jugé digne de te produire pour rendre un si grave témoignage (1)! »

L'obligation de rendre témoignage à Dieu peut aller loin. « Zeus a voulu savoir s'il a un soldat comme il doit l'avoir (2), un citoyen comme il doit l'avoir, et me présenter aux hommes comme témoin au sujet des choses qui ne doivent pas fixer le libre arbitre : voyez que vous vous effrayez à tort, que vous désirez vainement ce que vous désirez. » Pour que le témoignage ait plus de poids, ayant coûté davantage, Zeus réduit son témoin à la pauvreté, l'abandonne à la maladie, l'envoie en exil, en prison... non qu'il le haïsse, mais pour l'exercer et pour s'en servir comme de témoin auprès des autres (3). Si bien que les témoins sont comme un groupe spécial dans l'humanité : Dieu ne prendra-t-il pas soin de ses serviteurs, de ses témoins (4)?

On est même fatigué de l'emphase avec laquelle Épictète ramène constamment son sage devant le tribunal de César. Qu'il ait rappelé les illustres exemples d'Helvidius Priscus et de Lateranus, rien de plus propre à ranimer les courages (5). Mais lorsque Arrien re-

(1) III, 29, 46 ss. Qu'on note l'expression : ταῦτα μέλλεις μαρτυρεῖν καὶ καταισχύνειν τήν κλῆσιν ἣν κέκληκεν... et comparer II Tim., **1**, 8 : μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν.

(2) Cf. II Tim., **2**, 3 : ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ.

(3) III, 24, 112 ss. : ἀλλὰ γυμνάζων καὶ μάρτυρι πρὸς τοὺς ἄλλους χρώμενος. Cf. Act., **22**, 15 : ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους.

(4) III, 26, 28 : τῶν διακόνων, τῶν μαρτύρων.

(5) Encore est-il que ces grands Romains ne furent pas les martyrs du stoïcisme. Le plus illustre qui mérite ce nom est Junius Rusticus, dont Suétone écrit que Domitien le fit mettre à mort : *Quod Paeti Thraseae et Helvidi Prisci laudis edidisset appellassetque eos sanctissimos viros; cuius criminis occasione philosophos omnis urbe Italiaque summovit* (*Domit.*, 10.); cf. DION CASS. LXVII, 13.

cueillait les entretiens d'Épictète, on était sous Trajan, peut-être sous Hadrien, et les jugements criminels, sauf pour les chrétiens, étaient rendus selon la justice du temps. Domitien avait chassé les philosophes de Rome et de l'Italie, mais Domitien n'était plus là; personne ne menaçait le stoïcisme, qui ne tarderait pas à monter sur le trône. Pourquoi donc cette perspective d'un César menaçant qui fait tout le fond du livre? n'est-ce pas qu'Épictète entendait tenir ses disciples à la hauteur du martyre chrétien? C'est peut-être la meilleure excuse qu'on puisse fournir de ce qu'il faudrait bien appeler sans cela un rabâchage emphatique et déclamatoire. Le bon magister eût été plus pratique en posant des cas plus journaliers. Ce ne sont pas les stoïciens, ce sont les chrétiens qui étaient sans cesse exposés à la délation, à la comparution devant les tribunaux, aux tortures et à la mort, même sous Trajan et sous Hadrien, en attendant que le César philosophe donnât une nouvelle impulsion à la persécution. Mais il allait sans dire pour Épictète que le stoïcien n'avait pas moins d'occasions de montrer une vertu plus haute, parce que purement rationnelle.

Le philosophe a-t-il eu en même temps le triste courage de faire allusion à la pusillanimité morale des chrétiens? Une pareille contradiction n'est pas impossible; le chrétien bravait la mort par instinct, plutôt que par raison, dans une circonstance donnée, cela ne l'empêchait pas de se montrer dans la vie dépourvu de cette suffisance en soi dont le stoïcien était fier. Cependant Épictète ne faisait pas allusion à l'Évangile quand il reprochait sa lâcheté à l'apprenti stoïcien : « Pourquoi flattes-tu le médecin? pourquoi dis-tu : Si tu veux, Seigneur, je me porterai bien (1). » C'était ce qu'on disait d'ordinaire au médecin (2), ce n'est pas un persiflage de la prière du lépreux à Jésus (3).

Au contraire, il nous semble qu'Épictète a lu S. Paul, et qu'il l'attaque indirectement, sans l'avoir bien compris. Le philosophe met en lumière tout ce qui ressort de notre parenté divine. Or, loin de se pénétrer de cette pensée, la foule ne songe qu'à notre parenté avec les animaux, et, pour s'excuser de ses bas attraits, elle gémit : « Que suis-je en effet? un pauvre homme misérable! ou encore : oh! cette malheureuse chair (4)! » N'est-ce pas un écho, dénaturé, hâtons-nous de le dire, du cri de S. Paul : « Misérable homme que je suis! qui

(1) III, 10, 14 : τί οὖν κολακεύεις τὸν ἰατρόν; τί λέγεις ἐὰν σὺ θέλῃς, κύριε, καλῶς ἕξω; cf. Mt., **8**, 2 : κύριε, ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι.

(2) II, 15, 15, où il n'y a pas d'ironie.

(3) Mt., **8**, 2; cf. **15**, 25.

(4) I, 3, 5 : « τί γὰρ εἰμί; ταλαίπωρος ἀνθρωπάριον » καὶ « τὰ δύστηνά μου σαρκίδια ».

me délivrera de ce corps de mort (1)? » Épictète n'a peut-être pas lu la suite, ou il a considéré comme une chimère le salut qui est dans le Christ-Jésus. Mais il a sans doute lu ce qui précède, et, prenant fort au sérieux l'aveu d'impuissance de l'Apôtre à faire sans la grâce ce qu'impose la loi, il n'a vu dans son exclamation qu'une excuse, indigne d'un sage qui se suffit à lui-même. La rencontre ne peut guère être fortuite, car elle porte à la fois sur l'aveu de la misère humaine, et sur l'infirmité de la chair, dans une même phrase, sans parler du rythme, semblable dans les deux cas.

Épictète a connu l'existence du christianisme, il n'a pas cherché à l'approfondir. Il était incapable de le goûter, ne voulant accepter d'autre lumière que celle de la raison, d'autre point d'appui que la volonté, d'autre libération ou de salut que le don initial du libre arbitre. Mais il dut être étonné de voir les chrétiens ravir aux stoïciens la palme du courage, pendant que leurs apôtres faisaient plus d'adeptes que les écoles de philosophie. Il a compris que la secte nouvelle tirait toute sa force de l'esprit religieux si intense qui l'animait. Pour que le stoïcisme fût en état de maintenir son rang, et, s'il se pouvait, de conquérir le monde, il fallait faire plus grande la place à Dieu, il fallait avoir des hommes convaincus, appelés par lui et qui lui servissent de témoins. Renan a écrit de la prédication stoïcienne qu'elle fut « la plus belle tentative d'école laïque de vertu que le monde ait connue jusqu'ici (2) ». L'école d'Épictète a cessé d'être laïque ; son enseignement voit tout en Dieu. Et voilà pourquoi sa philosophie est si joyeuse, comme s'il eût touché à la certitude, comme s'il eût espéré que la philosophie, mise au service de Dieu, suffirait désormais à contenter le sentiment religieux des âmes d'élite, sans combattre le culte traditionnel, mais sans s'en préoccuper. Cette illusion, si elle fut la sienne, n'a pas duré plus que lui. Marc-Aurèle craignit-il que le Dieu unique de son maître ne ressemblât trop au Dieu des chrétiens? Crut-il de son devoir d'empereur de consacrer sa dévotion, même intérieure, aux dieux de l'ancienne Rome? ou s'aperçut-il, en philosophe, que le Dieu d'Épictète se distinguait trop du monde ? Il n'a plus foi en Dieu, et ne sait plus que se résigner au doute. La porte ouverte vers le monothéisme se referme sur les stoïciens. Le dernier représentant de l'école rentre dans la logique du système ; il ne veut point le voir périr entre ses mains. Il n'en était pas moins destiné à

(1) Rom., 7, 24 : ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου.

(2) *Marc-Aurèle*, 5e éd., p. I.

disparaître. Les lueurs dont il s'éclaire dans les écrits d'Épictète sont des reflets d'un foyer plus ardent, semblables à ces clartés qui colorent parfois l'occident quand le soleil se lève. Il a chanté l'hymne d'une fausse aurore. Les *Pensées* de Marc-Aurèle sont la douloureuse élégie d'une philosophie qui désespère et qui s'éteint.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.